326

REVISTA DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

Tomul 21 București Nr. 2

1976

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

Inv. 8959/2

https://biblioteca-digitala.ro

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor responsabil:
Prof. univ. MIHAI POP

Redactor responsabil adjunct:
ALEXANDRU AMZULESCU

Membri:

Prof. ALEXANDRU BALACI, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; MATEI SOCOR, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; TIBERIU ALEXANDRU; ANDREI BUCȘAN; RADU NICULESCU; PAUL PETRESCU; NICOLAE RĂDULESCU; PAUL SIMIONESCU; GEORGETA STOICA; ION TALOȘ; ROMULUS VULCĂNESCU.

Secretar de redacție:

CONSTANTIN ERETESCU

Pentru a vă asigura colecția completă și primirea la timp a revistei, reînnoiți abonamentul dv.

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții. Revistele se pot procura și prin PUNCTUL DE DESFACERE AL EDITURII ACADEMIEI (direct sau prin poștă), București, Calea Victoriei nr. 125, sectorul 1.

Toate comenzile externe pentru lucrările apărute în Editura Academiei Republicii Socialiste România se vor adresa la: ILEXIM, Departamentul Export-Import Presă, P.O.Box 136—137, telex 11226, București, str. „13 Decembrie" nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite pe adresa comitetului de redacție al „Revistei de etnografie și folclor".

„La revue d'ethnographie et de folklore" paraît 2 fois par an. Toutes commandes de l'étranger pour les travaux parus aux Editions de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie seront adressées à: ILEXIM, Departamentul Export-Import Presă, P.O.Box 136—137, telex 11226, Bucarest, rue „13 Decembrie" n°3, Roumanie.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 2 ORI PE AN

ADRESA REDACȚIEI
Str. Nikos Beloiannis nr. 25
București

https://biblioteca-digitala.ro

326

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

Tomul 21 | 1976 | Nr. 2

SUMAR

STUDII

CONSTANTIN ERETESCU, Fiinţele mitologice în legendele româneşti 123
GEORGETA MORARU, Vechi urme de organizare socială în satele pescăreşti din zona Brăilei 133
DOINA TRUŢĂ, Despre structura morfologică a unui basm fantastic 147
PAUL SIMIONESCU, Documentul etnografic — semnificaţii şi limite 157
NICOLETA MANAFI, Contribuţii la studiul basmului în proză *Călin Nebunul* din mss. eminescian 2281 167
GABRIELA VÖŐ, Introducere în analiza structurală a snoavei populare. Consideraţii pe baza snoavelor populare maghiare 183

MATERIALE

MARCELA BRATILOVEANU-POPILIAN, Transporturi tradiţionale în zona de nord a Mehedinţilor 195

DIN ISTORIA FOLCLORULUI ŞI FOLCLORISTICII

VIRGIL FLOREA, Enea Hodoş, valoarea activităţii sale de folclorist . . . 213
ALEXANDRU POPESCU, O contribuţie la începuturile teoriei etnografice româneşti 225

NOTE ŞI DISCUŢII

GHEORGHE DEACONU, Creaţia populară astăzi 231

RECENZII

ADRIAN FOCHI, *Coordonate sud-est europene ale baladei populare româneşti*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1975 (*Radu Răutu*) 237
TIBERIU ALEXANDRU, *Muzica populară românească*, Bucureşti, Editura muzicală, 1975 (*Iosif Herţea*) 239
ROMULUS VUIA, *Studii de etnografie şi folclor*, vol. I, Bucureşti, Editura Minerva, 1975 (*Ofelia Văduva*) 241
A. LOUIS, *Tunisie du sud. Ksars et villages de crêtes*, Paris, 1975 (*Mircea Anghelescu*) 243
IÁNOS HONTI, *Studies in oral epic tradition*, Budapest, 1975 (*Şerban Anghelescu*) 244

Rev. etn. folc., tom. 21, nr. 2, p. 121–246, Bucureşti, 1976

Inv. 8959/2

https://biblioteca-digitala.ro

REVUE D'ETHNOGRAPHIE ET DE FOLKLORE

Tome 21 | 1976 | N° 2

SOMMAIRE

ÉTUDES

CONSTANTIN ERETESCU, Les personnages mythologiques des légendes populaires roumaines 123
GEORGETA MORARU, Anciennes traces d'organisation sociale dans les villages des pêcheurs de la zone de Brăila 133
DOINA TRUȚĂ, Sur la structure morphologique d'un conte fantastique . . . 147
PAUL SIMIONESCU, Le document ethnographique — significations, limites . . 157
NICOLETA MANAFI, Contribution à l'étude du conte en prose *Călin Nebunul* du manuscrit d'Eminescu 2284 167
GABRIELA VÖÖ, Introduction dans l'analyse structurale de la facétie populaire. Considérations sur les facéties populaires hongroises 183

MATÉRIAUX

MARCELA BRATILOVEANU-POPILIAN, Les transports traditionnels dans la zone nord du département de Mehedinți 195

DATES CONCERNANT L'HISTOIRE DU FOLKLORE ROUMAIN

VIRGIL FLOREA, Enea Hodoș et son activité de folkloriste 213
ALEXANDRU POPESCU, Contributions à l'étude de la naissance de la théorie ethnographique roumaine 225

NOTES ET DISCUSSIONS

GHEORGHE DEACONU, La création populaire d'aujourd'hui 231

COMPTES RENDUS

ADRIAN FOCHI, *Coordonate sud-est europene ale baladei populare românești*, București, Editura Academiei, 1975 (*Radu Răutu*) 237
TIBERIU ALEXANDRU, *Muzica populară românească*, București, Editura muzicală, 1975 (*Iosif Herțea*) 239
ROMULUS VUIA, *Studii de etnografie și folclor*, vol. I, București, Editura Minerva, 1975 (*Ofelia Văduva*) 241
A. LOUIS, *Tunisie du sud. Ksars et villages de crêtes*, Paris, 1975 (*Mircea Anghelescu*) 243
IÁNOS HONTI, *Studies in oral epic tradition*, Budapest, 1975 (*Șerban Anghelescu*) 244

Rev. etn. et folk., tome 21, no. 2, p. 121 246, Bucarest, 1976

https://biblioteca-digitala.ro

FIINȚELE MITOLOGICE ÎN LEGENDELE ROMÂNEȘTI

CONSTANTIN ERETESCU

1. Studiul literaturii populare românești pune în evidență faptul că informația mitologică este distribuită inegal în diferitele clase de texte. Dacă lirica în ansamblu, snoavele, teatrul popular, așa-zisa literatură gnomică, folclorul copiilor, unele subclase ale cîntecului epic (jurnalele orale, baladele familiale) sînt inesențiale sub aspectul conținutului mitologic, alte clase de texte (legendele, povestirile și cîntecele epice fantastice, descîntecele, colindele laice sau cîntecele ceremoniale de mort) sînt saturate de mit și, deci, relevante pentru o cercetare din această perspectivă. Operația de identificare a conținutului mitologic din aceste din urmă clase de discursuri folclorice se impune a fi făcută cu prioritate. Avem în vedere narațiunile despre activitatea ființelor mitologice, cele cuprinzînd date referitoare la concepția cosmogonică, cele relevînd concepția populară asupra spațiului și timpului, narațiunile care încifrează mituri, motive mitologice, miteme. În unele situații, cum ar fi de exemplu legendele despre crearea pămîntului, narațiunile tratînd despre activitatea unor ființe mitologice dau în același timp informații asupra concepției cosmogonice populare, asupra categoriilor spațiului și timpului, fiind în chip evident mituri. În alte situații însă, decelarea unui element mitologic într-un discurs folcloric ai cărui actanți nu sînt ființe mitologice este rezultatul unui îndelungat — și, nu rareori, îndoielnic sub aspectul plauzibilității concluziilor — efort de interpretare.

Fără să reprezinte totalitatea narațiunilor cu conținut mitologic, narațiunile avînd ca actanți ființele mitologice constituie un corpus fundamental de texte, esențial pentru cercetarea mitologiei. Studiul acestui grup de narațiuni poate da o imagine cuprinzătoare, chiar dacă nu completă, a amplitudinii mitologiei românești, a trăsăturilor ei dominante, a funcției miturilor în societatea românească arhaică.

2. În lucrarea de față ne propunem o analiză a repertoriului ființelor mitologice românești, bazîndu-ne pe studiul legendelor populare. Am preferat repertorizarea populației mitologice din această clasă de texte din mai multe motive :

a) legendele populare oferă cea mai completă imagine asupra spectrului ființelor mitologice românești ;

Revc. etn. folc., tom. 21, nr. 2, p. 123–131, București, 1976

https://biblioteca-digitala.ro

b) legendele populare sînt reprezentative pentru relevarea viziunii despre lume a unei colectivități umane tradiționale (mai ales prin subclasa legendelor mitologice și etiologice);

c) legendele formează o clasă de texte cu o marcată specificitate (numărul motivelor narative comune mai multor culturi va fi mai mic decît în cazul altor clase de texte); chiar dacă o narațiune cu conținut mitologic are o circulație care depășește perimetrul cultural românesc, circulînd în arie românească ea se încarcă, cel mai adesea, cu elemente specifice acestei spiritualități;

d) deși legendele sînt narațiuni literare, relația textului cu practicile rituale este, adeseori, evidentă;

e) spre deosebire de alte clase de texte, legendele populare au fost clasificate. Un excelent instrument de lucru, *Tipologia legendelor populare românești* de Tony Brill, *lucr. ms.*, ne-a permis aprofundarea unui material vast, deja organizat.

3. Analiza corpusului legendelor populare ne-a permis identificarea unui număr de 44 de ființe mitologice autonome. Reprezentările mitologice [1] identificate au fost apreciate ca aparținînd următoarelor grupe:

A. **Benefice**: *Istolina, Zînele, Baba Dochia, Rohmanii, Oamenii de Apă, Piticii, Spiridușul, Blajinii, Șarpele Casei, Jumătate de Om.*

B. **Malefice**: *Moșul Codrului, Mama Pădurii, Netoții, Omul Nopții, Omul Sălbatic, Marzara, Vîrcolacii, Avestița, Strigoii (vii), Fata Pădurii, Știma Apei, Dracul, Gana, Zmeul, Sorbul (Apei), Crasnicul, Duhurile Necurate, Cățelul Pămîntului, Pricolicii, Căpcăunii, Zîna Apei.*

C. **Benefice + Malefice**: *Călugărul Muntelui, Uriașii, Solomonarul, Vîlva Minei, Știma Banilor, Moroii, Ielele, Balaurul.*

D. **Justițiare**: *Ursitoarele, Marțolea, Joimărița, Sf. Vineri, Înătoarea* [2].

Ființelor mitologice citate li se adaugă *Dumnezeu* și *Dracul* în ipostaza de eroi-creatori ai cosmosului [3]. (Includerea acestor două reprezentări în seria unor ființe mitologice specifice culturii noastre populare necesită unele explicații. Acestea sînt cu atît mai justificate cu cît am eli-

---

[1] Vom considera, pe parcursul lucrării, ca sinonimi termenii *ființă mitologică* și *reprezentare mitologică*. În cuprinsul articolului vor mai apărea termenii *ființă supranaturală*, echivalent cu *ființă (reprezentare) mitologică malefică*, și *reprezentare supranaturală*, echivalent cu *ființă (reprezentare) mitologică benefică*. Distincția între *ființă supranaturală* și *reprezentare supranaturală* s-a impus datorită faptului că relația *ființă mitologică — rit* este mai pregnantă în cazul ființelor mitologice malefice decît al celor benefice; a rezultat din aceasta, la nivelul textului literar și al practicilor rituale, o individualizare mai accentuată a ființelor mitologice din această categorie (vezi infra).

[2] Am ignorat, în acest moment, sinonimia, adeseori prodigioasă, sub care apar diferite reprezentări mitologice, oprindu-ne asupra termenului celui mai răspîndit sub care acestea sînt cunoscute.

[3] Pentru cercetarea mitului creației în folclorul românesc, vezi B. P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae, Dicționarul limbii istorice și poporane a românilor*, tomul II, București, 1886, col. 1185—1187; I.-A. Candrea, *Iarba fiarelor. Studii de folklor*, București, 1928, p. 59—67; N. Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, *Epoca influenței sud-slave*, București, 1929, p. 35—42; Dr. Aurel Cosma, *Studii de folklor românesc*, București, 1942, p. 12—19, precum și lucrările fundamentale în acest domeniu ale lui Mircea Eliade; dintre acestea citățm doar cap. *Le Diable et le Bon Dieu: la préhistoire de la cosmogonie populaire roumaine*, în vol. *De Zalmoxis a Gengis-Khan*, Paris, Ed. Payot, 1970, p. 81—130, cercetare care reia opinii parțial exprimate în studii apărute începînd din 1934.

https://biblioteca-digitala.ro

minat toate celelalte reprezentări intrate în mitologia populară prin filiera bisericii creștine (vezi infra). Legendele cosmogonice românești provin dintr-un strat cultural extrem de vechi, sensibil mai vechi decît creștinismul. Cercetările folclorice moderne au subliniat că nu poate fi stabilită nici o legătură între legendele cosmogonice de factură bogomilică și legendele românești. Acestea din urmă au circulat în întreg spațiul nostru cultural, așa cum legende asemănătoare au fost cunoscute în alte arii culturale în Asia, America, Europa, fără ca între populațiile care au cunoscut acest mit al creației să se fi petrecut schimburi de valori culturale. În aceste împrejurări, o explicație plauzibilă care ar justifica existența unor legende precreștine cu eroi-creatori purtînd nume biblice ar putea fi aceea că numele eroilor-creatori ai cosmosului provin dintr-un strat cultural relativ recent. Sîntem tentați să presupunem că, într-o perioadă de influență crescîndă a doctrinei creștine, *Dumnezeu* și *Dracul* s-au substituit unor mai vechi eroi-creatori ai cosmosului. În sensul acestei interpretări pledează polimorfismul ființei mitologice *Dracul*; sub acest nume se ascund în fapt cîteva reprezentări mitologice distincte, care, într-o perioadă istorică determinată, s-au contopit și au luat numele celui mai de prestigiu personaj malefic al doctrinei creștine.)

Am eliminat din discuție un număr relativ însemnat de reprezentări mitologice, cum ar fi *Pîca*, *Spiritul Supărat (Böser Geist)*, *Omul Negru*, *Zefirul*, *Volbura*, de factură nepopulară, *Brehnele*, *Pocita*, *Ceasul cel Rău*, *Sfintele*, reprezentări în legătură cu care sînt atestate practici rituale, dar nu și texte de legende mitologice, *Norocul*, *Piaza Bună*, *Piaza Rea*, *Ciuma*, *Holera*, *Moartea*, personificări ale unor concepte sau boli, precum și reprezentări mitologice de tipul *Faraoni*, *Samodiva*, *Arătări*, *Vidănii*, *Năluci*, *Nămetii*, *Năzărănii*, *Mătăhăli*, *Budihăci*, *Vedenii*, *Eresuri*, *Chima*, *Lucru Slab*, *Boglodate*, *Lohoane*, *Dușmani*, *Bîja*, *Bîca* etc., insuficient individualizate în legende și în sistemul de credințe. În sfîrșit, am renunțat la încorporarea în repertoriul ființelor mitologice românești a reprezentărilor intrate în mitologie ca rezultat al contactului cu religia creștină (*Îngerii*, *Iisus Christos*, *Iuda*, *Arhanghelul Mihail*, *Sf. Gheorghe*, *Maica Domnului* etc.), considerînd că ele nu aparțin culturii populare. Chiar dacă stratul cultural tradițional a redimensionat profilul personajelor biblice în concordanță cu reprezentări locale mai vechi, peste care acestea s-au suprapus, totuși abaterile de la textele biblice nu sînt suficient de evidente pentru a le putea considera asimilate fondului mitologic de substrat.

Exhaustarea repertoriului reprezentărilor mitologice românești ar trebui să aibă în vedere, în afara clasei legendelor, cîteva alte clase de texte folclorice în care sînt atestate ființe mitologice. O asemenea operație ar spori repertoriul prezentat de noi cu reprezentări de tipul *Dulful*, *Iuda*, *Vidrosul*, atestate în colinde și balade, *Zorilă*, *Miază-Noapte*, *Murgilă* în povestiri fantastice, *Avestița*, deopotrivă în legende și în descîntece (mai ales sub denumirea *Samca*), *Paparuda*, *Caloianul* în cîntecele ceremoniale agrare. Acestea și, probabil, cîteva încă formează inventarul integral al populației mitologice românești.

4. Organizarea ființelor mitologice în cele patru grupe, ipostazele beneficului, maleficului și, respectiv, justițiarului, precum și relațiile

https://biblioteca-digitala.ro

dintre actanți și ale acestora cu individul sau colectivitatea sătească purtătoare de folclor pun numeroase probleme.

Fără să ne propunem în acest moment prezentarea metodologiei elaborate de noi în vederea clasificării reprezentărilor mitologice, vom menționa doar că am apreciat fiecare variantă a legendelor despre activitatea ființelor mitologice în funcție de un număr de șapte trăsături distinctive : *Benefic*, *Antropomorf*, *Gigantic*, *Suprauman*, *Individual*, *Invariabil*, *Ierarhizat*. Pornind de la acțiunea fundamentală pe care orice reprezentare mitologică o săvîrșește și de la relația *Benefic* +, — pe care acesta o instaurează în raport cu un individ (un grup de indivizi), am obținut o primă repartizare a populației mitologice în grupele *Benefic* + și *Benefic* — *(Malefic)*. Grupa reprezentărilor mitologice *Benefice* + *Malefice* au format-o reprezentările care, în texte diferite sau în același text în segmente narative succesive, apar fie în ipostaza *Benefic*, fie *Malefic*. În sfîrșit, grupa ființelor mitologice *Justițiare* au constituit-o reprezentările care nu au putut fi apreciate în funcție de trăsătura distinctivă *Benefic* +, —. Ele acționează pedepsitor în legătură cu o interdicție încălcată. Cum însă interdicția este unanim cunoscută în colectivitate, pedepsirea celor care încalcă o normă funcționează ca un corectiv cu caracter justițiar.

Succesiunea reprezentărilor mitologice în cadrul fiecărei grupe este rezultatul modului diferit în care acestea s-au situat în raport cu următoarele șase trăsături distinctive *(Antropomorf*, *Gigantic*, *Suprauman*, *Individual*, *Invariabil*, *Ierarhizat)*. Alcătuind cîte o matrice pentru fiecare variantă de legendă mitologică și reunind matricile rezultate într-un tablou sinoptic, am obținut totalul ipostazelor ființelor mitologice în mitologia românească. Prezența sau absența (+, —) trăsăturilor distinctive a situat fiecare reprezentare mitologică pe o anume poziție în tablou, decurgînd de aici succesiunea lor.

Trăsătura distinctivă *Benefic* +, — pune în evidență, în corpusul legendelor mitologice românești, mai multe ipostaze ale beneficului, respectiv maleficului. În cazul obișnuit, apreciem drept benefică o acțiune favorabilă unui individ sau unei colectivități, săvîrșită de către o ființă mitologică ; dimpotrivă, o acțiune vătămătoare săvîrșită de către o ființă mitologică la adresa unui individ sau unei colectivități este considerată drept malefică. Totuși, în anumite împrejurări, o acțiune benefică zero (nonmalefică) a fost apreciată ca aparținînd sferei beneficului (de ex. *Blajinii*, *Rohmanii*). De asemenea, acțiunea unei reprezentări mitologice colective (avînd trăsătura *Individual* —) poate apărea contradictorie. Faptul nu se produce în cazurile în care ființa mitologică colectivă acționează ca o grupare amorfă (de ex. *Dracii*, *Zînele*, *Netoții)*, dar apare evident în cazurile în care în cadrul colectivității rolurile sînt partajate (respectivele ființe mitologice au trăsătura *Ierarhizat* +). În asemenea situații acțiunea *leader*-ului poate apărea opusă acțiunii restului grupului (de ex. *Ursitoarea cea mai tînără* (sau *cea mai bătrînă*) față de celelalte două ; deosebirea dintre indicațiile *Tartorului* și acțiunea *Dracilor)*. Anumite particularități evidențiază și acțiunea *Irodesei*, căpetenia *Ielelor*, raportată la acțiunea grupului, sau, în unele povestiri fantastice, acțiunea *Zmeoaicei* raportată la acțiunea fiilor acesteia, *Zmeii*, etc. Deși sînt apre-

https://biblioteca-digitala.ro

ciate global, ca unitate, și reunite sub un același nume, acțiunea ființelor mitologice colective și ierarhizate apare, în mod frecvent, diferențiată.

Ființele mitologice contractează față de membrii colectivității în care sistemul de credințe era viabil relații multiple. Considerăm necesar, în prealabil, să subliniem că între mitologia românească și mitologiile clasice greacă și romană se evidențiază deosebiri importante. În vreme ce în mitologiile clasice tipurile fundamentale de relații între divinități sînt cele de consangvinitate, filiație sau succesiune, în mitologia românească aceste modele apar doar ca excepții *(Ielele* sînt slujnicele *Zînelor*, *Zînele* sînt nevestele *Zmeilor*, *Uriașii* au succedat pe pămînt *Căpcăunilor)*. Cel mai adesea ființele mitologice apar și acționează independent și instaurează o relație de tip univoc cu individul sau colectivitatea. Poate fi semnalată, de asemenea, o relație de opoziție binară între două ființe mitologice (de exemplu *Fata Pădurii / Omul Nopții)*; în această împrejurare, în mod obligatoriu una dintre ele va fi benefică, iar cealaltă malefică. Extrem de rar apare relația de asociere a două ființe mitologice în vederea unei acțiuni comune împotriva unui individ sau grup de indivizi (de exemplu *Solomonarul* și *Balaurul)*. Din natura diferită a relațiilor contractate cu membrii colectivităților sătești decurge funcțiunea miturilor românești.

5. Corpusul ființelor mitologice românești oferă astăzi cercetătorului o imagine complexă, în care sînt decelabile cîteva trăsături, care, schematic, pot fi prezentate astfel:

1. Existența unor reprezentări mitologice provenind din straturi istorice diferite.

2. Existența unor reprezentări mitologice atestate mai ales în aria culturală-românească, în paralel cu existența unor reprezentări mitologice comune unei arii culturale cu mult mai cuprinzătoare. Se impune să observăm că circumscrierea specificității mitologiei românești nu poate ignora importanța factorilor istorici și geografici care au contribuit la modelarea reprezentărilor mitologice în formele actuale.

3. Un proces de contaminare între diferite reprezentări mitologice, de fuziune a acestora sau (și) de remodelare permanentă a structurii lor.

4. Un fenomen, în curs de generalizare în epoca actuală, de dezagregare la nivelul clasei de discursuri folclorice. Colportorii de legende sînt tot mai puțin dispuși să considere textele lor drept „întîmplări adevărate petrecute într-un trecut îndepărtat", abandonînd astfel tocmai caracteristica fundamentală a speciei. Fenomenul disoluției atinge în chip diferit subclasele legendelor cu conținut mitologic.

5. Evidențierea unei relații complexe, la nivel textual și extratextual, între ființele mitologice și diverse practici rituale. Asupra acestei trăsături, atît de importante în identificarea și interpretarea miturilor, ne propunem să dăm cîteva detalii suplimentare.

Ultimele decenii de cercetare au evidențiat cu claritate faptul că nu pot fi obținute rezultate rezonabile în investigația miturilor decît corelînd interesul pentru structura literară a textului cu cel pentru informația etnologică pe care textul literar o conține. Aplicînd această concepție asupra fondului de legende românești care au ca actanți ființe mitologice, se poate pune o întrebare esențială: legendele considerate mitologice în literatura de specialitate reprezintă cu adevărat mituri? Pentru a da răspuns acestei întrebări este necesar să precizăm că, dacă considerăm fun-

https://biblioteca-digitala.ro

damental necesară existența unei relații text-rit în vederea identificării unui mit, această relație nu este obligatoriu să fie evidentă în textele atestate în urma culegerilor de folclor efectuate în ultimul secol și jumătate. Această relație, presupusă ca existentă într-o etapă istorică anterioară, poate să fi dispărut, făcînd astăzi imposibilă lectura textului din perspectiva ritului. Mitul s-a retras în sfera literaturii [4]. Numeroase legende populare despre ființe mitologice nu mai apar astăzi asociate unor practici rituale sau măcar a unor reminiscențe de practici rituale. Este, în special, cazul legendelor despre reprezentările mitologice benefice. Prezența simultană a unor reprezentări mitologice, de tipul *Istolina*, *Rohmanii*, *Oamenii de Apă*, care nu apar niciodată corelate unor rituri, și a altor reprezentări mitologice ca *Spiridușul*, *Șarpele Casei*, care acționează benefic în condițiile respectării unor prescripții rituale, constituie un argument în susținerea ipotezei potrivit căreia într-un trecut mai îndepărtat a existat o corespondență directă între reprezentările mitologice benefice și diverse practici rituale. În sprijinul aceluiași punct de vedere pledează și elemente de rit, aluzii la rituri astăzi dispărute, metafore sau simboluri cu valoare rituală conținute în mod explicit sau implicit în unele texte ale legendelor. În unele cazuri, memoria populară este capabilă să asocieze ființe mitologice cu anumite rituri chiar dacă textul literar nu face nici o mențiune de acest tip (vezi, de exemplu, legendele despre reprezentarea mitologică *Blajinii* și rudimentele de practici rituale cu care aceasta este asociată).

Spre deosebire de legendele referitoare la reprezentările mitologice benefice, legendele avînd actanți ființe supranaturale malefice, benefice + malefice și justițiare sînt saturate de rit și frecvent asociate cu un complex de practici vizînd protecția împotriva acțiunii malefice pe care acestea o pot exercita asupra individului.

Pe baza studiului trăsăturilor ființelor mitologice românești, precum și a relației text-rit, putem aprecia că, deși nu poate fi consemnată astăzi o corespondență directă între fiecare ființă mitologică și un rit, deși nu tuturor ființelor mitologice identificate în corpusul legendelor populare le corespund mituri, în sfîrșit, deși nu toate miturile atestate aparțin în exclusivitate fondului cultural autohton, se poate vorbi, totuși, despre existența unei mitologii românești.

6. Considerăm important și relevant pentru aprecierea funcției miturilor faptul că legendele tratînd despre ființele mitologice malefice, benefice + malefice și justițiare sînt saturate de rit în comparație cu clasa legendelor tratînd despre reprezentări mitologice benefice. Această constatare furnizează indicii asupra faptului că colectivitățile arhaice purtătoare de folclor au prezervat riturile și, implicit, miturile, în măsura în care acestea le asigurau protecția în raport cu ființele mitologice atacatoare. Funcția general-apotropeică a miturilor românești apare în acest context primordială. Pe măsură ce mentalitatea țărănească găsea soluții în medierea conflictului individ (colectivitate)/ființă mitologică malefică, miturile se deritualizau. Ni se pare firesc ca procesul de desacralizare să

[4] În legătură cu etapele de desacralizare a mitului, vezi W. J. Gruffydd, *Math vab Mathonwy*, Cardiff, 1928, p. 81, citat după Lord Reglan, *Myth and Ritual*, în *Myth a Symposium*, edited by Thomas A. Sebeok, Indiana University Press, Bloomington, 1968, p. 129.

https://biblioteca-digitala.ro

fi fost mai rapid în cazul reprezentărilor mitologice benefice. Scenariul ritualistic a fost simplificat pînă la dispariție în cazul acestora, întrucît individul, confruntat deja cu diverse ființe mitologice malefice, nu avea o nevoie imperioasă să cultive relații neutralizatoare cu reprezentări mitologice benigne. În schimb, îndeplinirea foarte corectă a ritului devenea un mijloc sigur în garantarea integrității individului și colectivității față de atacul ființelor mitologice malefice.

Acțiunea malefică a ființelor mitologice poate fi exercitată atît asupra indivizilor — în cazul general —, cît și asupra unor grupuri umane sau a colectivităților luate în ansamblu. Sub aspectul tipului de acțiune malefică, legendele populare românești relevă că pericolul prim și cel mai grav la care este expus individul, ființă mitică, este cel al morții. Un număr de 23 de ființe mitologice, peste jumătate din totalul repertoriului, acționează asupra integrității fizice a individului. Viața unui individ este periclitată încă înainte de naștere *(Avestița)*, iar integritatea trupească poate fi vătămată și după moarte *(Cățelul Pămîntului)*. În cursul existenței propriu-zise, atacul ființelor mitologice malefice poate veni din medii diverse : apă *(Știma Apei, Sorbul Apelor, Zîna Apei)*, pădure *(Moșul Codrului, Mama Pădurii))*, aer *(Dracul, Zmeul, Zburătorul, Ielele)*; individul poate fi atacat de către semeni ai săi metamorfozați temporar în ființe mitologice malefice *(Pricolicii, Strigoii (vii))* sau de către morți *(Moroii)*. Ca rezultat al acțiunii atacatoare a ființelor supranaturale individul își pierde viața. Numai rareori contactul malefic are efecte nocive trecătoare asupra trupului unui individ ; și în aceste cazuri ceea ce relevă legenda este starea fizică general proastă a celui aflat sub influența malefică a ființelor mitologice *(Ielele, Fata Pădurii, Zmeul (Zburătorul))*. Dacă am rescrie observațiile făcute în termenii propuși de Anna Freud [5], am putea considera că motivația intimă primordială a miturilor românești este „anxietatea" legată de starea de sănătate a indivizilor. Din acest punct de vedere, miturile românești pun în prim plan amenințările la adresa vieții, amenințări cărora trebuie să le facă față indivizii, în comparație cu toate celelalte pericole. Cercetarea elementelor mitologice conținute în descîntece credem că ar pune cu și mai mare claritate în evidență observația noastră. Anxietatea de tip erotic atestată într-un număr de legende mitologice *(Fata Pădurii, Zmeul (Zburătorul))* este reductibilă la cea privind integritatea fizică a individului.

Un al doilea aspect al funcției general-apotropeice a miturilor românești privește starea de prosperitate a individului. Bunăstarea individuală se află într-o relație nemijlocită cu un număr de ființe supranaturale. Atacul ființelor malefice poate fi exercitat asupra animalelor — acestea sînt ucise sau își pierd mana *(Strigoii (vii), Mama Pădurii, Fata Pădurii, Netoții, Moroii)* — sau asupra cîmpului *(Solomonarul. Balaurii, Știma Apei)*.

Un caz particular al miturilor legate de propițiere îl formează cel al miturilor profesionale. Am inclus în această serie legende despre ființe mitologice ca *Vîlva Minei, Călugărul Muntelui, Fata Pădurii*. Într-o poziție ambiguă se află *Solomonarul*, pe de o parte asociat grupului profesional al cultivatorilor, cărora le poate aduce ploaie sau, dimpotrivă,

---

[5] Anna Freud, *The Ego and Mechanisms of Defence*, Londra, 1937.

https://biblioteca-digitala.ro

secetă şi grindină, pe de altă parte mediator între diferite fiinţe mitologice şi colectivitate. Un caz aparte îl reprezintă *Ştima Banilor*, păzitoare a comorilor, fiinţă mitologică cu dublu statut (benefică şi malefică). Aceasta, ca şi *Ursitoarele*, acţionează benign sau nefast asupra individului după reguli necunoscute acestuia şi de nepătruns pentru el.

În alţi termeni, se poate spune că acţiunea malefică a fiinţelor supranaturale vizează *alterarea integrităţii individului*, înţelegînd prin aceasta *alterarea fizică a persoanei* sau *alterarea fizică a avuţiei*, acţiune care poate fi împlinită înainte de naştere, în timpul vieţii sau după moarte, sau *anihilarea individului*, care poate fi împlinită înainte de naştere şi în timpul vieţii.

Atacul fiinţelor mitologice malefice poate fi exercitat asupra mediului. Mîncînd, în concepţia populară, luna, *Vîrcolacii* atentează în fapt la echilibrul cosmic. Alte categorii de texte folclorice au consacrat reprezentări mitologice care vor trebui luate în studiu din această perspectivă. Astfel, *Paparuda* sau *Caloianul* sînt rituri care privesc restabilirea echilibrului natural vătămat de intervenţia malefică a unor fiinţe mitologice, al cărei efect este ploaia excesivă sau, dimpotrivă, seceta.

Legendele mitologice legate de acţiunea malefică a fiinţelor supranaturale asupra mediului pot fi raportate la celelalte legende cosmogonice şi în primul rînd la mitul creaţiei. Dacă legenda genezei este concepută ca o instaurare a echilibrului cosmic şi are semnificaţia unui act benefic suprem, la polul opus se vor situa legendele în care fiinţele mitologice acţionează în direcţia distrugerii acestui echilibru.

Ne-am referit pînă în acest moment la acţiunea fiinţelor mitologice malefice asupra indivizilor unei colectivităţi. Acestea pot acţiona însă nu numai asupra unui individ, ci şi asupra unui grup social (familie, neam) sau asupra colectivităţii în întregul ei. Acţiunea vătămătoare a *Strigoilor (vii)* şi *Moroilor* se consideră că nu se exercită numai asupra unui individ, ci asupra unei familii, uneori chiar a unui sat, sau asupra tuturor fiinţelor vii (oameni şi animale) aflate în hotarele unei localităţi. Dat fiind că *Moroii* provin din morţii cărora nu li s-au îndeplinit toate practicile rituale legate de înmormîntare, ori acestea au fost săvîrşite incorect, existenţa acestor fiinţe mitologice poate fi apreciată ca una dintre raţiunile majore pentru care ceremonialul funebru a fost atît de bine conservat.

În sfîrşit, într-o clasă aparte de reprezentări mitologice se constituie cele grupate sub denumirea de justiţiare. Acţiunea lor nu poate fi evaluată drept atac la adresa unui individ ; ele exercită o acţiune pedepsitoare în vederea restabilirii unui echilibru vătămat de către unii membri ai colectivităţii, care, încălcînd norme tradiţionale de comportament, periclitează desfăşurarea normală a existenţei. Astfel, *Joimăriţa*, fiinţă supranaturală legată de calendarul tradiţional al muncilor gospodăreşti, pedepseşte, arzînd cînepă pe ochii sau unghiile femeilor, în cazurile în care torsul cînepii nu a fost terminat pînă la o anumită dată. Încheierea la timp a acestei operaţii are un caracter de normă şi un număr de practici rituale o atestă.

Funcţia apotropeică a miturilor româneşti, vizînd menţinerea — pe calea obiceiurilor — a integrităţii individului şi colectivităţii, a echilibrului cosmic, mediu al existenţei, a justificat conservarea şi transmiterea lor pînă aproape în contemporaneitate.

https://biblioteca-digitala.ro

7. Mentalitatea țărănească are, în zilele noastre, o atitudine profund diferențiată față de legendele și riturile legate de activitatea ființelor mitologice. Pentru cei mai mulți, îndeplinirea practicilor rituale este apreciată ca un gest vetust, lipsit de sens; pentru aceștia mitul dispare, iar reprezentările mitologice devin doar personaje literare. Ar fi, desigur, exagerat să considerăm că miturile — chiar pentru cei cîțiva care mai împlinesc riturile care au ca rezultat neutralizarea acțiunilor malefice ale ființelor supranaturale — funcționează în forme pe care trebuie să le fi avut într-un trecut mai îndepărtat. (De exemplu, pentru a evita pedepsele care ar fi urmat încălcării prescripțiilor legate de torsul cînepii, o variantă a legendei despre *Joimărița* menționează că femeile pregăteau un colac dedicat ființei mitologice justițiare, care în acest fel le ierta. Ofranda capătă astfel valoarea unui mediator între spiritul justițiar reprezentat de ființa mitologică și individul care a încălcat un precept. Asigurarea protecției prin mijlocirea ofrandei, surprinzînd înlocuirea unei relații de opoziție ireconciliabilă printr-o relație negociabilă, exprimă un moment în procesul de desacralizare al mitului.) Procesul de demitizare poate apărea, de asemenea, diferit de la o zonă etno-folclorică la alta.

LES PERSONNAGES MYTHOLOGIQUES DES LÉGENDES POPULAIRES ROUMAINES

RÉSUMÉ

Partant de l'analyse des légendes populaires à sujet mythologique, l'auteur établit l'inventaire des personnages mythologiques roumains. Parmi ceux-ci, 44 personnages sont censés appartenir au fonds culturel populaire autochtone.

Ses personnages mythologiques sont regroupés dans les classes suivantes : Bénéfiques, Maléfiques, Bénéfiques + Maléfiques, Justiciers. Il présente les traits spécifiques de chaque classe ainsi que la relation entre les classes de personnages et les pratiques rituelles, telle qu'elle est attestée dans les textes littéraires et dans les coutumes. L'auteur fait remarquer que les personnages maléfique sont plus intensément associés aux divers rites et considère que la fonction primordiale des mythes roumains est la fonction apotrapaïque. Visant à maintenir l'intégrité de l'individu et de la collectivité, cette fonction a justifié la conservation et la transmission des mythes.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

VECHI URME DE ORGANIZARE SOCIALĂ ÎN SATELE PESCĂREŞTI DIN ZONA BRĂILEI*

GEORGETA MORARU

Istoria satelor pescăreşti de pe malul brăilean al Dunării, ca de altfel a multor sate din judeţul Brăila, este mai puţin cunoscută comparativ cu restul satelor de la Borcea la Drobeta — Turnu Severin [1], dat fiind că lipsesc documentele istorice scrise. Avînd în vedere poziţia geografică a zonei Brăilei, punte de legătură la întretăierea drumurilor care coborau înspre Dobrogea şi Marea Neagră, într-o vreme cînd istoria acestor locuri era aproape necunoscută, a circulat ideea cu totul nejustificată după care aici am avea de-a face cu o zonă de penetraţie, fără stabilitate umană şi deci fără un specific demografic şi etnografic anume.

Cercetările istorice recente şi mai cu seamă cercetările etnografice şi folclorice [2] întreprinse în ultimii ani în satele din Cîmpia Brăilei şi din Balta Brăilei aduc în discuţie un material numeros şi semnificativ, referitor la existenţa unei populaţii locale, autohtone, încă din cele mai vechi timpuri. Săpăturile arheologice efectuate de Muzeul de istorie din Brăila în ultimele decenii [3] au scos la iveală urmele multor aşezări şi cimitire ce se pierd în epoca neolitică; această zonă a fost locuită de geţi, iar mai

---

* Într-o formă succintă, lucrarea a fost susţinută ca o comunicare: *Vechi urme de organizare socială în satele pescăreşti din zona Brăilei — secolele IX—XIV*, la sesiunea ştiinţifică „Permanenţa şi unitatea limbii şi a poporului român în perspectiva datelor etnografice, folclorice şi lingvistice", Bucureşti, 8—9 iunie 1976.

[1] C. C. Giurescu, *Istoria pescuitului şi piscicultur ii în România*, I, Bucureşti, Editura Academiei, 1964; H. H. Stahl, *Studii de sociologie istorică*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1972, p. 71—161.

[2] Vezi volumul *Studii de etnografie şi folclor din zona Brăilei*, Brăila, 1975.

[3] F. Anastasiu şi N. Harţuche, *Cercetări şi descoperiri arheologice în raionul Brăila*, în „Danubius", an. I (1967), p. 19—30; idem, *Brăiliţa*, Brăila, 1968; N. Harţuche, *Repertoriul arheologic al judeţului Brăila*, în vol. *Zilele culturii brăilene (25 octombrie — 1 noiembrie)*, Brăila, 1970, p. 7—35; idem, *Contribuţii la cunoaşterea epocii bronzului în judeţul Brăila*, în „Studii şi cercetări de istorie veche", t. 24 (1973), nr. 1, p. 15—25; F. Anastasiu, *Descoperiri geto-dacice pe teritoriul judeţului Brăila*, în volumul *Zilele...*, p. 37—61; Constantin Preda, *Asupra descoperirii monetare de la Stăncuţa*, în vol. *Studii şi cercetări de numismatică*, II, Bucureşti, 1958, p. 239—249; Eugenia Zaharia, *Săpăturile de la Dridu. Contribuţii la arheologia şi istoria perioadei de formare a poporului român*, Bucureşti, 1967; vezi şi C. C. Giurescu, *Istoricul oraşului Brăila*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1968.

Rev. etn. folc., tom. 21, nr. 2, p. 133—145, Bucureşti, 1976

https://biblioteca-digitala.ro

tîrziu de populaţia protoromână şi română din cuprinsul culturii Dridu. Departe de a fi o zonă de stepă nelocuită, în ciuda unei poziţii geografice puţin avantajoase, în împrejurări istorice vitrege, terasele şi luncile apelor au fost propice fixării aşezărilor omeneşti, mediul natural oferind condiţii excelente de hrană şi adăpost.

Materialul etnografic adunat verifică, printre altele, unele teorii şi ipoteze sociologice privitoare la istoria satelor de pescari de la Dunăre, pe o lungă perioadă de timp, mergînd înapoi pînă în fazele premergătoare întemeierii Ţării Româneşti [4]. Sociologia istorică susţine teoria autohtonităţii populaţiei româneşti a satelor pescăreşti de la Dunăre, care „nu se pot improviza, operaţiile de colonizare cu populaţiile pescăreşti nu sînt posibile, ele formîndu-se printr-o lungă acomodare, de-a lungul a foarte multe generaţii, cu natura condiţiilor locale" [5].

Referitor la istoria satelor autohtone care au caracteristic inventarul culturii Dridu (secolele IX—XI), descoperirile arheologice sînt destul de numeroase : aproximativ 24 de puncte erau identificate în 1970 [6], cele mai multe aflate pe terasele Dunării, Buzăului şi Călmăţuiului (vezi harta). Dintre acestea, aproape jumătate se grupează de-a lungul Dunării. Descoperirile arheologice atestă existenţa populaţiei locale româneşti vechi, care probabil, ca şi în perioadele mai apropiate nouă, îşi desfăşură traiul cotidian modest, de caracter sătesc, în peisajul luncii Dunării şi al Bălţii Brăilei, avînd ca ocupaţie principală „vînatul" peştelui, completîndu-şi hrana cu produsele obţinute prin practicarea creşterii animalelor, agriculturii, albinăritului şi desfăşurînd un comerţ prosper cu aceste produse, întocmai cum se constată arheologic foarte aproape, peste Dunăre, la Dinogeţia [7].

Încă din secolele IX—X, în sînul populaţiei locale avusese loc, probabil, definitivarea procesului de cristalizare a unor instituţii de tip feudal, grupate în jurul unor „fruntaşi", fenomen constatat dealtfel pe întreg teritoriul ţării noastre [8]. Studiile istoricilor vorbesc tot mai insistent despre prezenţa în estul Munteniei a acestei concentrări de populaţie şi aşezări locale româneşti, în perimetrul cuprins între Buzău, Siret, Dunăre şi Călmăţui, perimetru care se integrează în procesul de organizare statală petrecut la est şi sud de Carpaţi în secolele IX—XIV [9], sub forma unei *formaţiuni politico-administrative locale brăilene de tip cnezial* [10] *sau chiar voievodal* [11].

---

[4] H. H. Stahl, *op. cit.*, p. 63—69.

[5] *Ibidem*, p. 69.

[6] N. Harţuche, *Repertoriul arheologic al judeţului Brăila*, p. 13—33.

[7] Gh. Ştefan, I. Barnea, Maria Comşa, Eugen Comşa, *Dinogetia*, I, Bucureşti, Editura Academiei, 1967.

[8] Barbu Câmpina, *Problema apariţiei satelor feudale româneşti*, în vol. *Scrieri istorice*, I, Bucureşti, Editura Academiei, Biblioteca istorică, XXXVIII, 1973, p. 34.

[9] Ştefan Olteanu, *Evoluţia procesului de organizare statală la est şi sud de Carpaţi în sec. IX—XIV*, în „Studii", t. 24 (1971), nr. 4, p. 757—776.

[10] Ş. Olteanu, *Premisele majore ale procesului de constituire a oraşelor medievale la est şi sud de Carpaţi*, în „Studii", t. 25 (1972), nr. 5, p. 933—949.

[11] Idem, *State formations on the territory of Romania and the process of their unification in the nineth-fourteenth centuries (Romanian Knezdoms and voivodeships)*, în volumul *Relations between the autochthonous population and the migratory populations on the territory of Romania*, Bucureşti, Editura Academiei, Bibliotheca Historica Romaniae, XVI, 1975, p. 249—261.

https://biblioteca-digitala.ro

În secolele XI—XIV populaţia autohtonă a venit în contact cu unele popoare migratoare de neam turcic : pecenegi, uzi, cumani şi apoi tătari, cete războinice care s-au perindat printr-o bună parte din regiunile de stepă ale Moldovei şi Munteniei [12], regiune cuprinsă probabil la un moment dat în cadrul formaţiunii politice mai mari a episcopiei cumane a Milcoviei.

În secolele XI—XII, datorită repetatelor perturbaţii produse de invaziile pecenegilor şi cumanilor în Imperiul bizantin, Cîmpia Brăilei, aflată în calea lor, a fost afectată [13]. Deoarece restructurarea populaţiei şi aşezărilor locale româneşti a fost mai bine sesizată în zonele învecinate [14], iar în Cîmpia Brăilei arheologii nu au avut în vedere cercetarea acestei probleme, pentru perioada secolelor XII—XIV nu se ştia nimic precis.

Cercetările etnografice recente ne-au furnizat însă o serie de elemente care vin să umple această lacună ; în secolele XII—XIV populaţia românească a continuat să trăiască, adaptîndu-se noilor condiţii. Ca totdeauna de-a lungul frămîntatei sale istorii, în perioadele tulburi, populaţia băştinaşă se va fi retras la adăpostul luncilor şi bălţilor marilor ape, dintre care cea mai sigură era marginea terasei Dunării, cu luncă şi baltă bogate care hrănesc şi adăpostesc în caz de nevoie. Lăsînd stepa deschisă nomazilor crescători de animale, *la adăpostul natural al bălţii populaţia românească din zona Brăilei a continuat să trăiască* [15], *întreţinînd relaţii de schimb cu noii veniţi, convieţuind pe parcursul secolelor XIII—XIV în cadrul unui sistem politico-administrativ ce avea la bază modul de producţie tributal* [16].

---

[12] N. Iorga, *Imperiul cumanilor şi domnia lui Basarabă. Un capitol din colaboraţia româno-barbară în evul mediu*, Bucureşti, 1928, Academia Română, Mem. Secţ. Ist., seria III, t. VIII, mem. 3 ; I. Ferenţ, *Cumanii şi episcopia lor*, Blaj, 1931 ; *Istoria Românlei*, vol. II, Bucureşti, Editura Academiei, 1962, p. 67—71 ; Petre Diaconu, *Les Petchénégues au Bas-Danube*, BHR, 27, Bucureşti, Editura Academiei, 1970 ; Victor Spinei, *Relations of the local population of Moldavia with the nomad Turanian tribes in the 10 th — 13 th centuries*, în vol. *Relations...*, p. 265—276.

[13] Arheologic, prezenţa acestor populaţii nomade în Cîmpia Brăilei este atestată de antichităţile pecenege semnalate de N. Harţuche, în *Repertoriul arheologic...*, la *Baldovineşti*, pepiniera agro-silvică, p. 14, şi la *Filipeşti*, com. Găiseanca, p. 18. Acestora li se adaugă încă două morminte descoperite la *Rîmnicelu* şi *Lişcoleanca* : N. Harţuche şi F. Anastasiu, *Două morminte de călăreţi nomazi descoperite în judeţul Brăila*, citat la V. Spinei, *Antichităţile nomazilor turanici din Moldova în primul sfert al mileniului al II-lea*, în „SCIV", t. 25 (1974), nr. 3, p. 404, nota 68 ; p. 407 şi nota 88.

[14] La Dinogetia, în prima jumătate a secolului al XI-lea, se constată creşterea populaţiei într-un ritm rapid, în aşa măsură încît locuinţele par aproape lipite. La adăpostul aşezării bizantine se adunase populaţia din jur de teama uzilor şi pecenegilor, *Dinogetia*, I, p. 376—377.

[15] Barbu Câmpina, *op. cit.*, p. 32—33, analizînd unele pasagii din cronicile bizantine (Psellos şi Anna Comnena), privitoare la raporturile dintre „geţii" locului şi pecenegii care în 1059 locuiau în Cîmpia Dunării, în jumătatea de sud şi de răsărit a viitorului stat al Ţării Româneşti, subliniază că aceşti „geţi" vor fi locuit şi acest teritoriu amestecaţi cu pecenegii ; vezi şi nota 53, p. 32.

[16] Miron Constantinescu, *Modul de producţie tributal şi orînduirea tributală*, în „Probleme economice", XXV (1972), nr. 11, p. 28—44. Autorul rezervă un spaţiu important relaţiilor dintre pecenegi şi cumani cu populaţia românească, convieţuirea dintre aceştia fiind posibilă şi de lungă durată, pe acelaşi spaţiu, bazată pe relaţii alternative de pace şi conflict, fiecare rezervîndu-şi un anumit teritoriu, iar tributul fiind stabilit printr-o convenţie. Idem, *Date*

https://biblioteca-digitala.ro

Despre stăpînirea pecenego-cumană s-a scris destul de mult, N. Iorga este însă cel care a atras atenţia asupra rolului acestor neamuri turanice, în special al cumanilor, în organizarea regiunilor pe care le-au stăpînit [17]. Urmele lor s-au păstrat pînă în zilele noastre, sesizate îndeosebi în toponimie [18]. Cercetările de geografie istorică, întreprinse asupra bălţilor Ialomiţei şi Brăilei [19], pornind de la hidronimele de origine pecenegă şi cumană terminate în „ui", „lui" : *Călmăţui*, *Teslui*, *Covurlui* etc., precum şi de la toponimele *Peceneaga*, *Bărăgan*, *Borcea*, conchid că acestea au fost date, de fapt, unei populaţii ce depindea strict de sursele de apă, de către popoarele nomade stăpînitoare de mari turme de oi şi herghelii de cai [20]. Aceste toponime sînt grupate în majoritate pe lîngă sursele de apă, mai ales în lunca Dunării, cunoscută din totdeauna pentru condiţiile deosebite în care se pot creşte animale.

Stăpînitorii nomazi au avut în vedere şi organizarea marilor pescării de la Dunăre [21], peştele fiind foarte căutat în acea vreme. Cumanii, nepracticînd singuri pescuitul, dijmuiau o populaţie locală de pescari, precum şi comerţul cu peşte pe Dunăre [22]. În legătură cu populaţia care practica pescuitul, H. H. Stahl se referă la satele devălmaşe libere ale pescarilor locali români de pe malul Dunării pînă la Porţile de Fier, care au fost supuse unui „tribut de producţie", fără ca stăpînitorii să se amestece în procesul de producţie propriu-zis, populaţia continuîndu-şi munca tradiţională [23].

Aceste concluzii de sociologie istorică, bazate pe analiza atentă a unor fenomene social-economice şi politice, atît cît se cunosc din literatura de specialitate istorică, îşi găsesc, pentru prima dată, confirmarea în

---

noi cu privire la orînduirea tributală, în „Caiete de studii, referate şi dezbateri", 1, ian. 1974, p. 49. Asupra convieţuirii româno-turanice în secolele XIII—XIV, vezi şi Răzvan Theodorescu, *Bizanţ, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale româneşti (secolele X—XIV)*, Bucureşti, Editura Academiei, 1974, p. 59, 171—173, 192.

[17] N. Iorga, *Imperiul cumanilor şi domnia lui Basarabă*, p. 103.

[18] În privinţa limbii vorbite de aceste populaţii s-au purtat numeroase discuţii, subliniindu-se înrudirea lor, fiind foarte greu de făcut o separaţie între limba pecenegilor şi cumanilor. Despre pecenegi şi cumani se ştie că vorbeau un grai foarte înrudit, limba turcă de tip kipciak, vezi G. Moravcsik, *Byzantino-turcica*, I—II, Berlin, 1958. Dintre aceştia, cumanilor le sînt atribuite cele mai multe din influenţele lingvistice ce le-au avut asupra limbii române : B. P. Hasdeu, *Sur les éléments turcs dans la langue roumaine*, Bucureşti, 1886 ; L. Şăineanu, *Influenţa orientală asupra limbei şi culturei române*, I—II, Bucureşti, 1900 ; G. Weigand, „Jahresbericht des Institut für rumänische Sprache zu Leipzig", XXVI—XXIX, 1912 ; N. Drăganu, *Românii în veacurile IX—XIV pe baza toponimiei şi onomasticei*, Bucureşti, 1933 ; Iorgu Iordan, *Sprachgeographisches aus dem Gebiete der rumänischen Toponomastik*, în vol. *Contributions onomastiques publiées à l'occasion du VI^e Congrès International des sciences onomastiques à Munich du 24 au 28 août 1958*, Bucureşti, 1958, p. 25 ; H. F. Wendt, *Die türkischen Elemente im Rumänischen*, Berlin, Akademie Verlag, 1960 ; C. C. Giurescu, *Împrumuturi cumane în limba română : odaie şi cioban*, în „Studii şi cercetări lingvistice", anul XII, (1961) nr. 2, p. 205—214 ; I. Donat, *The Romanians south of the Carpathians and the migratory peoples in the tenth-thirteenth centuries*, în vol. *Relations...*, p. 291—294.

[19] I. Conea, *Din geografia istorică a bălţilor Ialomiţei şi Brăilei*, în „Probleme de geografie", vol IV (1957), p. 261—276.

[20] I. Conea et I. Donat, *Contribution à l'étude de la toponymie pétchénègue-comane de la plaine roumaine du Bas-Danube*, în vol. *Contributions onomastiques*, Bucureşti, 1958 ; I. Donat, *The Romanians south of the Carpathians and the migratory peoples...*, p. 292—294.

[21] H. H. Stahl, *Studii de sociologie istorică*, p. 62, 73.

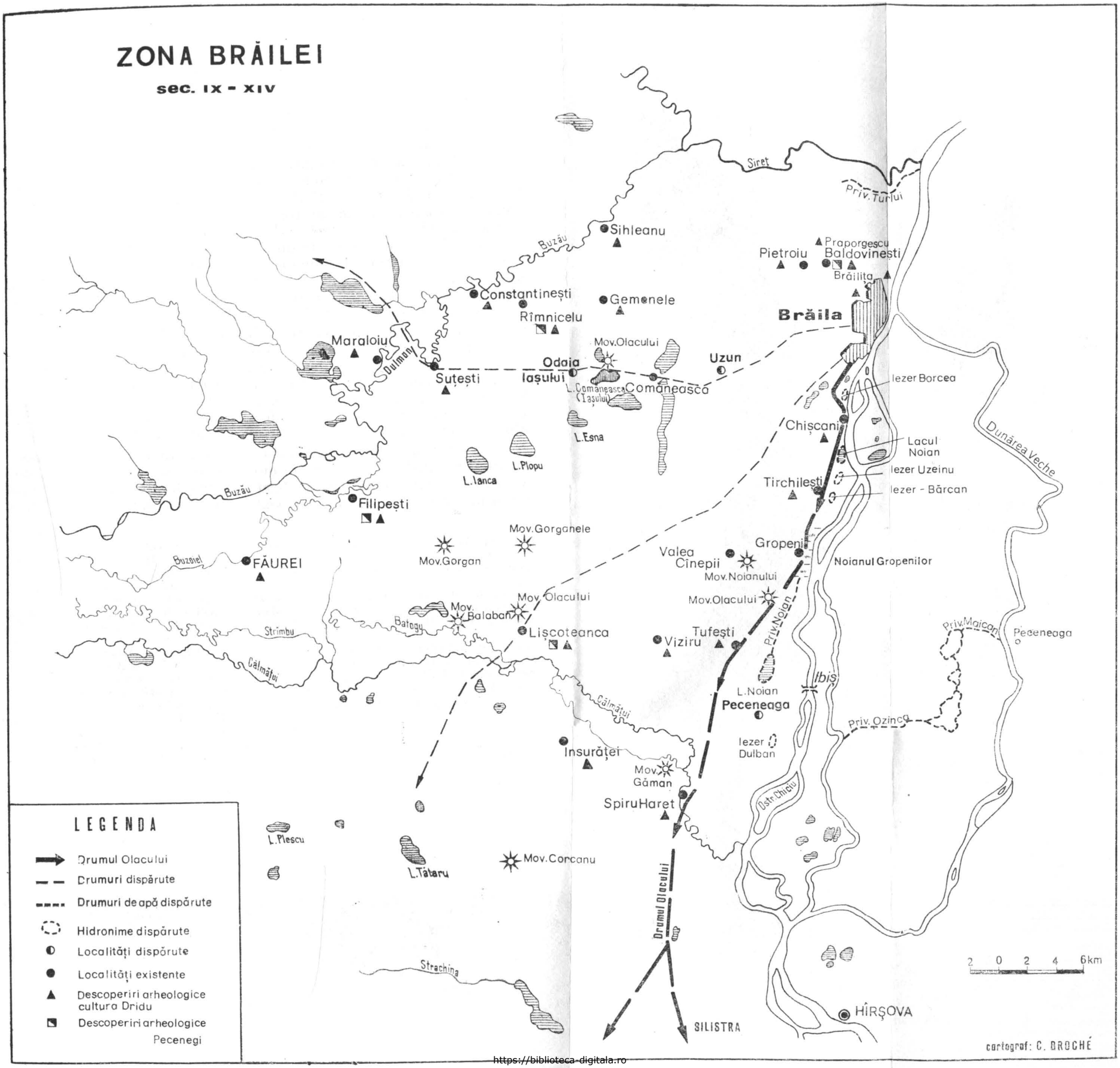
[22] *Ibidem*, p. 72.

[23] *Ibidem*, p. 73.

https://biblioteca-digitala.ro

ZONA BRĂILEI

sec. IX - XIV



LEGENDA

- Drumul Olacului
- Drumuri dispărute
- Drumuri de apă dispărute
- Hidronime dispărute
- Localități dispărute
- Localități existente
- Descoperiri arheologice cultura Dridu
- Descoperiri arheologice Pecenegi

https://biblioteca-digitala.ro

cercetările noastre etnografice întreprinse asupra unor colectivităţi pescăreşti de pe malul Bălţii Brăilei.

Pînă la asanarea luncii Dunării, în dreptul satului Gropeni se afla o mare zonă inundabilă numită *Noianul Gropenilor*, unul din principalele locuri de pescuit ale satului, cu iezere, privale, lacuri temporare, grinduri [24]. Din lacul Groapele pornea *privalul Noian*, care se unea cu lacul *Noian*, aflat mai în sud, pe teritoriul fostului sat Ceacîru, astăzi intrat în componenţa comunei Tufeşti. Cercetînd *Dicţionarul geografic al judeţului Brăila* [25], constatăm existenţa unui al doilea lac *Noian*, la Chiscani, sat pe actualul teritoriu al oraşului Brăila. Pare neverosimil ca două lacuri, un prival şi o întreagă zonă din lunca Dunării, aflate la mari distanţe, să poarte acelaşi nume : Noian. Geografic aceste noianuri se întind de-a lungul malului stîng al Dunării brăilene, începînd din sudul oraşului Brăila şi continuînd pînă la extremitatea sudică a Bălţii Brăilei [26].

Etimologia cuvîntului *noian* este necunoscută [27] ; el exprimă o cantitate mai mare de apă care curge, puhoi, torent, şuvoi, sau care cade din cer, se adună în urma ploilor, a revărsărilor. Mai exprimă şi un număr mare de fiinţe, de lucruri şi fenomene. Deşi sensul cuvîntului se poate în parte explica etimologic, noianurile aflîndu-se în lunca inundabilă a Dunării, ale cărei revărsări periodice erau cumplite (ne referim la Noianul Gropenilor), credem că intrarea şi păstrarea lor în toponimia locală se datorează unor cauze de natură social-istorică, ulterioare marii invazii a tătarilor din 1242 [28], rămasă adînc înrădăcinată în memoria populară.

Privitor la originea hidronimului Noian, ne vom referi la B. D. Grecov şi A. I. Iacubovski, care indicau *noianul* ca titlu conferit reprezentanţilor nobilimii nomade de neam mongolic, cu rangul de comandanţi de unităţi militare, de zece (harban-u noian), de o sută (djaun-u noian), de o mie (mingghan-u noian) şi de zece mii (tümen-u noian) [29]. Noianii, demnitari civili şi militari, organizau strîngerea dărilor şi prestaţiilor feudale de la populaţiile supuse de agricultori, meşteşugari, negustori, pescari etc.

Aşa cum indică hidronimia, se pare că, în cadrul sistemului militaro-administrativ organizat de cumano-tătari pe malul Dunării brăilene, au existat cîteva puncte de control, poate şi de vamă, supravegheate de cîte un noian, care avea în grijă strîngerea dărilor de la pescarii localnici

---

[24] Georgeta Moráru, *Cercetări etnografice în Gropeni*, în vol. *Studii de etnografie şi folclor din zona Brăilei*, p. 21—66.

[25] Iulian Delescu, B. Demetrescu-Oprea, N. Th. Vîlcu, *Dicţionarul geografic al judeţului Brăila*, Bucureşti, 1894, p. 169.

[26] În judeţul Ialomiţa, destul de aproape de linia de delimitare teritorial-administrativă dinspre jud. Brăila, lîngă Piua Petrii a existat satul *Noiani*, azi dispărut, consemnat în documente la 1510, *Documenta Romaniae Historica*, B, Ţara Românească, II, p. 160, conform amabilei indicaţii a lingvistului I. Donat.

[27] *Dicţionarul limbii române* (DLR), serie nouă, tomul VII, partea I, *Litera N*, Bucureşti, Editura Academiei, 1971, p. 470—471 ; cercetările lingvistice mai vechi îl plasau în categoria împrumuturilor mai noi din albaneză, *ujanë* (ocean), din *uj* (apă), cf. Sextil Puşcariu, *Limba română*, vol. I, Bucureşti, 1940, p. 264—265. Cercetările lingvistice recente încadrează noian(?) în categoria cuvintelor din substratul comun româno-albanez, autohton (preroman), cf. I. I. Rusu, *Elemente autohtone în limba română*, Bucureşti, Editura Academiei, 1970, p. 101.

[28] Rogerius, *Carmen miserabile*, în „Script. Rer. Hung"., II, p. 563—564, povesteşte cum a fost devastată cu totul episcopia cumanilor, cf. *Istoria României*, II, p. 120.

[29] B. D. Grecov, A. I. Iacubovski, *Hoarda de aur şi decăderea ei*, Bucureşti, 1953, p. 40.

https://biblioteca-digitala.ro

români și paza militară a regiunii, dincolo de Balta Brăilei aflîndu-se posesiunile Imperiului bizantin. Punctele stăpînite de noiani se aflau probabil în preajma locurilor unde s-a păstrat pînă în zilele noastre hidronimul Noian ; lacurile și privalul din care se scotea pește pentru noiani puteau fi chiar proprietăți ale acestora [30]. Dealtfel, cele trei puncte coincid și cu trei vaduri principale de trecere a Dunării în Balta Brăilei, la Chiscani, Gropeni și Tufești, vaduri care și astăzi își păstrează importanța [31].

În privința numărului și gradului noianilor în Cîmpia Brăilei, nu putem ști multe lucruri [32]. Avînd în vedere importanța graniței dunărene înspre Imperiul bizantin, putem presupune că era vorba de mai mulți noiani. Foarte probabil că, din rîndul populației locale românești, noianii își vor fi recrutat și ostași pentru serviciul militar, așa cum obișnuiau în toate regiunile pe care le-au stăpînit. În legătură cu dijmele strînse de la populația locală, anumite practici ce țin de organizarea pescarilor din Balta Brăilei, care s-au păstrat pînă în vremuri apropiate nouă, indică drept loc central administrativ de strîngere a acestor dijme Brăila, încă de atunci o așezare mai importantă, centru al zonei.

Toponimia pare a indica că stăpînirea cumano-tătară nu s-a exercitat numai asupra malului dunărean, ci și asupra satelor din interiorul cîmpiei brăilene. Exact în dreptul jumătății bălții, în interiorul cîmpiei, în apropierea satului Valea Cinepii, se află *Movila Noianului* [33]. În Cîmpia Brăilei movilele sînt numeroase ; de cele mai multe ori în preajma lor au existat mici așezări care au dispărut, dar care s-au păstrat în toponimia locală cu numele funcției administrative a celui care le-a stăpînit : Movila Muftiului, Movila Olacului, Movila Vămii etc. În privința Movilei Noianului, este cert că avem de-a face cu urmele unei vechi așezări, probabil curtea unui noian. Este posibil ca acest noian să fi supravegheat satele de agricultori locali din interiorul cîmpiei, adunînd și dijma din cereale : meiul și orzul care se cultivau în aceste locuri [34].

Așa cum constata și H. H. Stahl [35], stăpînirea cumano-tătară a creat, pe lîngă un sistem de exploatare a marilor pescării de la Dunăre și de pe alte rîuri, și un sistem de vămi de tranzit și interne, completat cu o rețea de „olacuri" [36], „puncte de vamă", întărite cu garnizoane militare, sistem de organizare și exploatare a bogățiilor locale care a fost preluat de domniile noastre autohtone după întemeierea țărilor românești.

Urmele acestui sistem de organizare cumano-tătară s-au păstrat pînă astăzi în toponimie de-a lungul Dunării brăilene. *Drumul Olacului* [37]

---

[30] G. Moraru, *op. cit.*, p. 24.

[31] Prin aceste vaduri își vor fi trecut în baltă, noianii, turmele de oi și hergheliile de cai, unde puteau crește în libertate.

[32] H. H. Stahl, *op. cit.*, p. 61, vede sedentarizarea cumanilor sub forma unor grupuri familiale nobile ce dețineau „feude" locuite de autohtoni.

[33] *Dicționarul geografic al județului Brăila*, p. 164.

[34] G. Moraru, *op. cit.*, p. 24 : avînd în vedere apropierea de satul Gropeni s-ar putea presupune că noianul de la Valea Cinepii avea în grijă și strîngerea dijmei din peștele scos din Noianul Gropenilor.

[35] H. H. Stahl, *op. cit.*, p. 59.

[36] N. Iorga, *Istoria românilor*, vol. III, 1937, considera olacurile drept o sămînță „din vechea dedină cumano-tătară", p. 270.

[37] *Dicționarul geografic al județului Brăila*, p. 170.

https://biblioteca-digitala.ro

se reconstituie în toponimia locală, el continua drumul cu același nume din județul Ialomița [38] și făcea legătura între Silistra (Dîrstor) și Brăila.

Pe Drumul Olacului, în nordul satului Tufești, aproape de Movila Noianului, se afla *Movila Olacului* [39], vechi punct de popas și schimb de cai, întărit probabil cu o garnizoană militară. Existența Movilei Olacului explică în parte și importanța pe care o va fi avut acest punct în cadrul sistemului militaro-administrativ organizat de stăpînitorii nomazi. Drumul Olacului și-a păstrat importanța pe parcursul întregii istorii a zonei, fiind preluat și întreținut de domnii Țării Românești și apoi de turci în cadrul raialei Brăilei, pînă la începutul secolului al XIX-lea.

În Cîmpia Brăilei, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, se mai identificau încă două movile ale olacului : *Movila Olacului* din nord-vestul satului Lișcoteanca [40] de pe malul Călmățuiului și *Movila Olacului* [41] de pe teritoriul satului Comănească. Cea de-a doua movilă a olacului se află plasată probabil într-un punct al unui drum care leagă malul Buzăului cu Brăila, în plin centru al cîmpiei brăilene, unde se mai identifică dealtfel și alte toponime pecenego-cumane, poziție pe care o putem explica prin predilecția așezării acestor populații în plină stepă deschisă, în apropierea unor lacuri sărate, din care pînă tîrziu s-a scos sarea, atît de importantă pentru niște crescători de animale.

În sfîrșit, numeroase toponime și mai cu seamă hidronime le găsim în lunca Dunării, de-a lungul întregii bălți, în toate satele riverane actuale (vezi harta) : *Budurlui* [42] (renea Budurlui, pădure în lunca Dunării), *Borcea* [43] (iezer în lunca satului Chiscani), *Uzeinu* [44] și *Bărcan* [45] (iezere în lunca satului Tichilești), *Peceneaga*[46] (sat dispărut în secolul al XIX-lea și pădure, comuna Tufești), *Dulban* [47] (movilă și prival în nordul satului Stăncuța), *Călmățui* (rîu care se varsă în Dunăre spre extremitatea sudică a Bălții Brăilei), *Turlui* [48] (prival dispărut din lunca de la confluența Siretului cu Dunărea). În interiorul cîmpiei : *Uzun* [49] (sat dispărut pe vechiul drum Brăila — București, în dreptul comunei Tudor Vladimirescu), *Iași* [50] (sat dispărut în a doua jumătate a secolului al XIX-lea în apropierea lacului cu același nume, care și-a schimbat apoi numele în lacul Comănească?), *Comănească* [51] (sat aparținînd de comuna Tudor Vladimirescu),

---

[38] În sudul județului Brăila, drumul olacului se bifurca : un drum trecea prin interiorul Bărăganului, iar altul urma muchea platoului terasei Dunării pînă la Călărași, de unde trecea Dunărea la Silistra. Legătura cu Dobrogea se făcea pe la Vadul Oii.

[39] *Charta Romaniei Meridionale*, publicată din ordinea Măriei Selle Principelui Domnitoriu Alessandru Ioanne I, București, 1864, XIII/4.

[40] *Ibidem*, XIII/3.

[41] *Ibidem*, XII/3.

[42] *Dicționarul geografic al județului Brăila*, p. 186.

[43] *Ibidem*, p. 17.

[44] *Ibidem*, p. 231.

[45] *Ibidem*, p. 11.

[46] R. I. Perianu, *Raiaua Brăilei*, în „Revista istorică română", vol. XV, (1945), fasc. III, p. 296 ; *Dicționarul geografic...*, p. 177.

[47] *Dicționarul geografic...*, p. 107.

[48] Dionisie Fotino, *Istoria generală a Dacici*, trad. Gh. Sion, București, 1859, III, partea a VI-a, p. 196 ; R. I. Perianu, *op. cit.*, p. 300.

[49] *Dicționarul geografic...*, p. 231.

[50] *Charta Romaniei Meridionale*, XII/3.

[51] *Charta Romaniei Meridionale*, XII/3 ; N. Drăganu, *Românii în veacurile IX—XIV pe baza toponimiei și onomasticei*, p. 530.

https://biblioteca-digitala.ro

Dulman [52] (muchea dealului spre rîul Buzău din comuna Şuţeşti), *Gorgan* [53] (comuna Surdila—Găiseanca), *Gorganele* [54] (movile, comuna Bordei Verde), *Zaman* [55] (băltiş în sudul judeţului), *Corcanu* [56] (cătun şi movilă, comuna Bărăganul), *Găman* [57] (movilă, sat, comuna Mihai Bravu), *Balaban* [58] (popină, lac şi luncă, în lunca viroagei Puturosul, afluent al Călmăţuiului).

În Balta Brăilei întîlnim două hidronime : *Maican* [59], prival care se vărsa în Dunăre în faţa comunei Peceneaga, de pe malul dobrogean, şi *Ozinca* sau *Uzinca* [60], prival important care făcea legătura pe apă între cele două sate Peceneaga aflate pe cele două braţe ale Dunării ; prin vadul Ibiş din apropierea fostului sat Peceneaga, drumul de apă traversa Balta Brăilei, iar prin Maican ieşea în faţa celeilalte localităţi Peceneaga din Dobrogea. Cele două hidronime păstrate cu ambele nume — Ozinca şi Uzinca — amintesc vechi controverse iscate între istorici cu privire la originea numelui şi localizarea Ozolimnei, pomenită de scriitoarea bizantină Anna Comnena [61]. În 1087 în urma unei lupte dintre bizantini şi pecenegi, care a avut loc în preajma Silistrei, între pecenegi s-au iscat certuri şi lupte pentru împărţirea prăzii de război. O parte din ei au fugit şi s-au refugiat într-o regiune de baltă numită Ozolimna, rămînînd cîtva timp acolo încercuiţi de cumani. Pornind de la detaliile descrierii Annei Comnena, istoricul Nicolae Grămadă pare a se fi apropiat cel mai mult de adevăr, identificînd Ozolimna cu Balta Ialomiţei [62]. Credem că, de fapt, sub numele de Ozolimna se includea şi Balta Brăilei, cele două bălţi formînd din totdeauna un complex hidrografic unitar.

De asemenea, în satele judeţului Brăila se întîlnesc nume de familie de origine pecenego-cumană : *Balaban*, *Berindei*, *Coman*, *Tatu* etc.

În cadrul sistemului de exploatare a pescăriilor şi al comerţului cu peşte organizat pe Dunăre în secolele XII—XIV, este puţin probabil ca pescuitul să fi fost efectuat de nomazi. Este ştiut că, în cea mai mare parte, popoarele nomade venite recent din stepă au oroare de peşte [63]. La fel ca şi în alte regiuni ale formaţiunilor statale cumane şi tătare, exista şi aici o populaţie locală, care efectua această muncă, încadrată în normele organizatorice impuse de noii stăpîni, ce nu se amestecau în „procesul de producţie" propriu-zis, plătind doar acel „tribut de producţie" în peşte, care îi oferea libertatea de exploatare a bălţilor, după nişte norme

---

[52] *Dicţionarul geografic...*, p. 107.
[53] *Ibidem*, p. 123.
[54] *Ibidem*.
[55] *Ibidem*, p. 217.
[56] *Ibidem*, p. 97.
[57] *Ibidem*, p. 119.
[58] *Ibidem*, p. 4.
[59] Informator Ion C. Pană, 72 ani, Mărăşu, jud. Brăila, aprilie 1975.
[60] *Dicţionarul geografic...*, p. 173, 231. Importanţa privalului Ozinca era mare, de vreme ce la începutul secolului al XX-lea Administraţia pescăriei statului a trecut la curăţirea şi mărirea unui braţ al său, canalul Ozinca Nouă ; informator Ion C. Pană, Mărăşu.
[61] Anna Comnena, *Alexiada*, I, 348—352 ; întreagă bibliografie şi discuţiile la Petre Diaconu, *Les Petchénègues au Bas-Danube*, p. 121—129.
[62] N. Grămadă, *Ozolimna. Aşezarea Ozolimnei. Originea numelui*, extras din „Codrul Cosminului", II, 1925.
[63] Simion Mehedinţi, *Coordonate etnografice, civilizaţia şi cultura*, Bucureşti, 1930 ; H. H. Stahl, *op. cit.*, p. 71.

https://biblioteca-digitala.ro

şi tehnici tradiţionale, străvechi în zonă [64]. Acest sistem astfel organizat a funcţionat multă vreme, indiferent de natura şi forma statului care îl dijmuia [65], el a fost preluat şi extins de tătari prin intermediul noianilor.

În general; nomazii nu se instalau pentru multă vreme decît acolo unde le era asigurată exploatarea unei populaţii locale [66]. Aflaţi la întretăierea marilor drumuri comerciale care coborau din Transilvania şi Polonia la Marea Neagră, aceşti localnici vor fi fost antrenaţi în comerţul cu peşte, practicat probabil prin intermediul neguţătorilor străini : bizantini, pecenegi, cumani etc., despre care ştim că desfăşurau la Dunărea de Jos o intensă activitate comercială în secolele XIII—XIV [67]. Localnicii dispuneau probabil şi de o formă de organizare internă proprie, avînd reprezentanţi care făceau legătura cu aristocraţia nomadă. După cum relatează Rogerius, relaţiile dintre tătari şi localnici erau reglementate de cnezi, ca reprezentanţi ai obştiilor şi intermediari între aceştia şi năvălitori [68]. Treptat, pe parcursul secolelor XIII—XIV se va fi produs o apropiere între vîrfurile bogate ale populaţiei locale şi aristocraţia nomadă, în special cea cumană, care s-a integrat în parte în rîndurile clasei dominante locale [69]. Este posibil ca *vechea formă de organizare a formaţiunii brăilene, deşi mult slăbită de pe urma invaziei popoarelor nomade, să fi continuat să funcţioneze adaptată noului context politic*, încadrată în sistemul organizatoric specific orînduirii tributale. O anume „autonomie" a zonei Cîmpiei Brăilei se resimte pînă tîrziu în evul mediu [70]. Centrul acestei formaţiuni era probabil încă de atunci plasat la Brăila. C.C. Giurescu vorbea de începuturile tîrgului şi portului Brăila înainte de întemeierea Ţării Româneşti, la sfîrşitul secolului al XII-lea şi în secolul al XIII-lea, astfel încît la 1300 să fi avut o anume însemnătate [71].

Acest sistem de exploatare al pescăriilor de la Dunăre a fost preluat de domnii Ţării Româneşti [72], prin înfrîngerea şi alungarea tătarilor din această veche regiune românească, cu prilejul campaniei din 1327 [73]. Se pare că, iniţial, noul judeţ aflat într-o zonă de graniţă a Ţării Româneşti a făcut parte din categoria judeţelor ale căror venituri intrau în vistieria domnească, aşa cum s-a întîmplat cu toate ţinuturile de bălţi

---

[64] Miron Constantinescu, *Modul de producţie tributal şi orînduirea tribulală*, p. 33—35, 40—42.

[65] H. H. Stahl, *op. cit.*, p. 73.

[66] Feudalii nomazi au pus stăpînire pe bunurile populaţiei locale, supunînd-o unor obligaţii apăsătoare, dări în produse, cai de olac, participare la războaiele de pradă etc. De obicei, aceştia îşi exercitau mai bine dominaţia prin arendarea dărilor unor localnici, vezi *Istoria României*, II, p. 124—125.

[67] Dinu C. Giurescu, *Relaţiile economice ale Ţării Româneşti cu ţările Peninsulei Balcanice în perioada feudalismului timpuriu (sec. X—XIII)*, în „Romanoslavica", X (1964), p. 359—384.

[68] *Istoria României*, II, 126.

[69] N. Iorga, *Imperiul cumanilor şi domnia lui Basarabă*, p. 99—101; P. P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii româneşti*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1969, p. 253; Răzvan Theodorescu, *op. cit.*, p. 135.

[70] R. Theodorescu, *op. cit.*, p. 153; Ş. Olteanu, *State formations on the territory of Romania...*, p. 259.

[71] C. C. Giurescu, *Istoricul oraşului Brăila*, p. 36—39.

[72] H. H. Stahl, *op. cit.*, p. 62, 63.

[73] Ştefan Pascu, *Contribuţii documentare la istoria românilor în sec. XIII—XIV*, în „Anuarul Institutului de istorie naţională" (Sibiu), 1945, p. 165.

https://biblioteca-digitala.ro

şi pescării de pe linia Dunării [74]. Existenţa bogatei bălţi, parte importantă a judeţului, ne îndreptăţeşte să vorbim de acest lucru. Fapte similare s-au petrecut şi în alte zone de-a lungul Dunării, domenii pe care domnii Ţării Româneşti le-au cedat cu vremea, ca privilegii, în special mănăstirilor [75]. Dealtfel, documente istorice ulterioare, neluate în seamă pînă acum, atestă existenţa acestei stăpîniri domneşti chiar în interiorul Cîmpiei Brăilei [76]. Alături de stăpînirea domnească se probează şi perpetuarea stăpînirii cnezilor [77], precum şi a urmaşilor acestora [78]. Importanţa comercială a Brăilei a crescut rapid, la începutul secolului al XV-lea întregul control al comerţului maritimo-dunărean al Ţării Româneşti concentrîndu-se aici [79].

După 1540 cînd turcii iau în stăpînire o mare parte din judeţul Brăila, transformînd-o în raia, aşa cum reiese din documentele vremii, populaţia românească a continuat să trăiască şi să muncească mai departe în cuprinsul raialei [80]. Dealtfel, importanţa comercială a oraşului s-a menţinut, iar Ţara Românească a rămas copărtaşe la exploatarea Bălţii Brăilei, peştele prins fiind vîndut tot în vadul cetăţii Brăila (Ibrail) [81].

---

[74] C. C. Giurescu, *Istoria pescuitului şi piscicultului în România*, I, Bucureşti, Editura Academiei, 1964.

[75] H. H. Stahl, *op. cit.*, p. 74—133.

[76] În 1505 (7013), iulie, 18, Tîrgovişte, Radu cel Mare întărea lui Orlea şi Balcu, vătafi, parte din *ocina domnească* de la Andolie: „... ca să fie la Andolie, din drumul Ialşilor pe Andolie, pînă la Furcitură şi pînă la Şcheaul şi de aici drumul Ezdei şi pînă la drumul Latului", în *Documenta Romaniae Historica*, B, Ţara Românească, vol. II, p. 84. Localizarea punctelor pomenite în document e făcută în *Indicele numelor de locuri. Documente privind istoria României*, B, Ţara Românească, veacurile XIII—XVI: *Ezda*, actualul sat. Esna, com. Movila Miresii; *drumul Ialşilor* trecea pe lîngă satul Ialşi, dispărut în a doua jumătate a secolului al XIX-lea; *Andolie* (în original topic scris cu literă mică, cu sens de vale în traducere), *Furcitură*, *Şcheau*, *drumul Latului*, topice localizate în perimetrul Urleasca, Scorţaru-Vechi, Movila Miresii.

[77] Vlad Călugărul dăruia mănăstirii Snagov în 1487 (6995), iulie, 31, găleţile obabnice, dijma domnească, vămeşitul, zeciuiala domnească din stupi şi cu perperii din întreg judeţul Brăila, precum şi „caii de la cnezii din acel judeţ al Brăilei", *Documente privind istoria României, veacurile XIII, XIV şi XV*, B, Ţara Românească, nr. 192, p. 187. Vezi şi I. Bogdan, *Despre cnezii români*, extras din „Analele Academiei Române", seria a II-a, t. XXVI, Mem. Secţ. Ist., Bucureşti, 1903, p. 22—23. Autorul arată în legătură cu acest document că proprietatea cnezească era condiţionată ca şi cea boierească, ca atîrnătoare de domn.

[78] În 1596 (7104), august, 7, Tîrgovişte, Mihai Voievod dă lui jupan Mihalce, fost mare ban, satul Călugărenii Stoicăi şi Călugărenii lui Manea "cu tot hotarul şi din cîmp şi din pădure şi din apă şi de pretutindeni, din hotar pînă în hotar", pentru că acest sat „au fost *cnezi*", care vînd de mare sărăcie şi de nevoie, în *DIIR*, B, Ţara Românească, vol. XI, p. 251, doc. nr. 189. Satul Călugăreni e localizat pe teritoriul actualului sat Custura, com. Racoviţa, cf. *Indicele numelor de locuri*, p. 25; P. P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii româneşti*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1969, explicînd etapele evoluţiei stăpînirii cneziale, veche nobilime prestatală, arată că în secolele XIV—XV în Ţara Românească toţi stăpînii de pămînt se numeau cnezi (p. 297), pentru ca în secolul al XVI-lea cneaz să se numească în general omul liber (p. 181); I. Bogdan, *op. cit.*, p. 25, constata înmulţirea vînzărilor de cnezi sărăciţi în vremea lui Mihai Viteazul, dincolo de această perioadă dispărînd din documente menţionarea cnezilor, constatare care se probează documentar şi în judeţul Brăila.

[79] Anca Ghiaţă, *Condiţiile instaurării dominaţiei otomane în Dobrogea*, în vol. *Studii istorice sud-est europene*, I, Bucureşti, Editura Academiei, 1974.

[80] Radu Perianu, *Raiaua Brăilei*, în „Anuarul de geografie şi antropogeografie", 1911, p. 123—143; idem, *Raiaua Brăilei*, în „Revista istorică română", vol. XV, 1945, fasc. III, p. 287—333; Gh. Mihăilescu, *Aşezările din raiaua Brăilei la 1828 în comparaţie cu cele de pe harta austriacă din 1790*, în „Analele Brăilei", V (1933), nr. 1, p. 52—63.

[81] Ion Matei, *Condominii româno-turceşti pe malul Dunării*, comunicare, 1974, mai, sub tipar; H. Dj. Siruni, *Acte turceşti privitoare la hotarele dunărene ale Ţării Româneşti*, în „Revista arhivelor", V, 1942—1943, p. 159. Litigiu în privinţa lacurilor aparţinînd mănăstirei

https://biblioteca-digitala.ro

Străvechile sisteme de muncă și de exploatare a resurselor locale nu au fost abandonate de localnici, ci au fost continuate, putînd fi surprinse de cercetările noastre. Și cum între regimul proprietății, tehnica și relațiile de muncă există o strînsă interdependență, în linii mari s-a păstrat și tradiția străveche a muncii și a relațiilor de muncă, specifice unei populații organizate în sistemul muncii în devălmășie, după cum am putut constata.

Deși în epoca modernă au intervenit multe modificări în structura ocupațiilor locuitorilor satelor de pe malul Dunării : Chiscani, Tufești, Tichilești, Gropeni, Stăncuța etc., din relatările informatorilor reiese că și la începutul secolului al XX-lea viața acestora se desfășura mai mult în peisajul bălții decît în satul propriu-zis. Dintre ocupațiile străvechi, vînatul peștelui, prin caracterul său colectiv, indiferent că se muncea pentru stat sau pentru particulari, s-a remarcat în continuare prin aspectele organizării și tehnicii muncii pescărești în devălmășie.

În general, meseria de pescar se moștenea din tată în fiu, și pînă la mijlocul secolului al XX-lea se obișnuia ca pescarii să se organizeze în *cete*, fiecare ceată fiind condusă de un *vătaf* [82]. Ceata se compunea din 10 pescari, atîți cîți trebuiau să muncească la un năvod. De obicei se adunau după cum se înțelegeau, avînd ca criteriu rudenia de neam. Vătaful era omul cel mai priceput din ceată, organiza munca, aproviziona cu unelte și hrană oamenii, ținea legătura cu autoritățile sau cu marii proprietari, vindea peștele, iar în caz de neînțelegeri judeca și aplana conflictele. Contribuția bănească pentru procurarea uneltelor era egală între membrii cetei, iar vătaful mergea și cumpăra ce trebuia. La fel exista egalitate și în privința muncii efectuate, ca și un anumit criteriu de calculat muncile și compensațiile acestora, pentru a asigura și în acest caz egalitatea [83]. Pescarii se mișcau liber în baltă pescuind unde voiau, fiecare ceată avîndu-și o colibă aparte. Peștele prins se vindea la Brăila, la licitația din Vadul Brăilei, principalul punct de vînzare a peștelui din întreaga baltă. Banii obținuți din vînzarea peștelui, după predarea obligațiilor către stat sau proprietari, îi împărțea vătaful, în mod egal, între membrii cetei.

Și în privința inventarului pescăresc propriu-zis constatăm păstrarea unor unelte și mijloace de transport arhaice : plutele de papură, cinul (barca monoxilă) mișcat cu ghiondirul, cu pînză de cînepă sau tras la edec, gardurile și coteţele pentru prins pește, plasa, năvodul, coșul orb, ostia, virja, sighinca, cîrlionțul, priponul, prostovolul etc.

★

Sf. Spiridon-Nou, 1826, mai, 15 : adresa lui Esseid Mehmed Emin (Paşa Muhafizul) din Hîrşova către (Grigore Ghica vodă) domnul Țării Românești, în care se spune că „mulți din voievozii Țării Românești au încuviințat ca cei care vînează în lacurile începînd de la Jigălie din județul Ialomița, pînă la orașul Brăila, să fie obligați să afecteze o treime din peștele vînat săracilor preoți din mănăstirea Sf. Spiridon cel Nou, spre a-i servi ca mijloc de trai". Despre exploatarea comună a peștelui din Balta Brăilei anterioară acestei date, vorbesc și lacurile și iezerele cu nume dublu : Pești Turcești și Pești Românești; Glavanețele Turcești și Glavanețele Românești.

[82] Heinz Wendt, *Die türkischen Elemente im Rumänischen*, Berlin, 1960, p. 51—52, trece în categoria termenilor luați de la pecenego-tătari cuvintele : *cioban, vătaf, cișlă, saia*, termeni care se identifică în etnografia brăileană. De asemenea, se mai întîlnește și *danga*, semn de înfierat animalele, derivat din *tamga*, cu sens de semn; vezi și H. H. Stahl, *op. cit.*, p. 62.

[83] Informatori : Costache Tihan, 80 ani, Gropeni, 1974; Bratu Gh. Sîrbu, 74 ani, Gropeni, 1974; Ion Purice, 79 ani, Mărașu, 1975; Cristea Paraschiv, 75 ani, Mărașu, 1975.

https://biblioteca-digitala.ro

În concluzie, din analiza materialului etnografic și a toponimiei culese în satele situate pe malul Dunării din județul Brăila, constatăm existența unei străvechi zone de locuire a populației pescărești autohtone, a cărei continuitate se probează din cele mai vechi timpuri. Pînă în vremea noastră s-au păstrat aici o serie de elemente foarte vechi ale vieții materiale și spirituale românești, precum și ale organizării sociale a muncii în devălmășie, datorită unor condiții geografice și istorice specifice.

În perioada secolelor IX—XI, această populație autohtonă, care își desfășura traiul cotidian modest în așezările situate de-a lungul apelor, se afla într-un stadiu de organizare politico-administrativ de tip cnezial, întocmai ca în celelalte regiuni ale țării noastre. Acest proces al dezvoltării sale interne a fost perturbat în secolele XI—XIV de invaziile succesive ale unor popoare nomade venite din stepele Asiei : uzi, pecenegi, cumani și apoi tătari. Aceste invazii au determinat restructurarea populației și așezărilor românești, care s-au retras în zonele mai ferite, cum este de pildă Balta Brăilei. Pentru o mai bună exploatare a regiunii, nomazii au pus treptat bazele unui sistem militaro-administrativ de oprimare a populației locale și de exploatare a bogățiilor lor agricole și pescărești. Datorită unor împrejurări istorice și social-economice specifice zonei, urmele acestui sistem s-au mai putut surprinde în epoca noastră (în toponimie etc.).

Din analiza materialului etnografic culcs, a ieșit în evidență rolul mare al Bălții Brăilei în viața locuitorilor satelor de pe malul Dunării, balta oferind condiții excelente de hrană, adăpost și apărare, similare codrilor din alte zone ale României. Pe parcursul vremii, Balta Brăilei a dat posibilitate locuitorilor cîmpiei brăilene să penduleze de o parte și de alta a Dunării, în funcție de evenimentele politice care au frămîntat istoria acestor meleaguri. În perioadele de liniște se desfășura aici o viață agrară intensă, localnicii practicînd pe lîngă pescuitul tradițional și o serie de ocupații complementare necesare asigurării traiului. De asemenea, se constată aici, ca și la munte sau în păduri, o lume diferită de cea din cîmpie [84], cu alte caracteristici, specifice colectivităților pescărești libere devălmașe, fapt ce confirmă, și din punct de vedere etnografic, interesul acordat regiunii Dunării de studiile de sociologie istorică.

ANCIENNES TRACES D'ORGANISATION SOCIALE DANS LES VILLAGES DES PÊCHEURS DE LA ZONE DE BRAÏLA

RÉSUMÉ

Partant de l'une des thèses de la sociologie historique concernant le caractère autochtone de la population des villages roumains du Danube pendant la période qui précéda la fondation de la Valachie, le présent ouvrage cherche à prouver cette thèse, mettant en discussion un matériau concret de la zone de Braïla, zone dont l'histoire a été moins investiguée. L'information corrobore les données historiques et archéologiques, toponymes et hydronymes d'origine petchénégo-cumanes ainsi que les maté-

[84] H. H. Stahl, *op. cit.*, p. 62.

https://biblioteca-digitala.ro

riaux ethnographiques recueillis sur le terrain, concernant la culture matérielle traditionnelle des villages des pêcheurs.

Conformément à ces documents on a constaté sur les bords du Danube, à Braïla, l'existence d'un d'habitat très ancien de la population autochtone, dont la continuité peut être prouvée depuis les temps les plus reculés. Toute une série d'éléments très anciens de la vie matérielle et spirituelle roumaine s'est conservée jusqu'à nos jours, ainsi que celle de l'organisation sociale du travail en commun, grâce à des conditions géographiques et historiques spécifiques.

Pendant les IX^{e}—XI^{e} siècles, cette population qui menait sa vie modeste dans des villages avait un decrét d'organisation politique-administratif de type feudal, tout comme les autres régions de la Roumanie. Ce processus naturel de son développement intérieur fut troublé au cours des XI^{e}—XIV^{e} siècles par les invasions successives de certains peuples nomades venus des steppes de l'Asie : Oudes, Petchénègues, Cumanes et ensuite les Tatares. Ces invasions ont déterminé la restructuration de la population et des habitats roumains, qui se sont retirés dans des zones plus abritées comme, par exemple, celles des étangs du Danube de Braïla. Afin d'organiser une meilleure exploitation de la région, les nomades ont mis en place — à fur et à mesure — les bases d'un système militaire-administratif d'oppression de la population locale de la zone entière de Braïla, et d'exploitation de leurs richesses agricoles ainsi que des grands établissements de pêcheurs du Danube. C'était un système de douanes intérieures et de transit, complété par un réseau de « olaeuri » (estafettes), fortifiés des garnisons militaires, placées le long de certaines routes entretenues à cet effet, contrôlées par des « noiani », les représentants de l'aristocratie nomade qui percevaient aussi le tribut de la population. À cause de certaines circonstances historiques et social-économiques, spécifiques de la zone, les traces de ce système ont pu être surprises surtout en toponymie.

Le rôle important que les étangs du Danube, à Braïla, a joué dans la vie des habitants des villages de cette zone ressort aussi de l'analyse des matériaux ethnographiques recueillis, les marécages offrant des conditions excellentes de nourriture, abri et défense, similaires aux forêts des autres régions de la Roumanie : ils ont donné aux habitants la possibilité de penduler d'un rivage à l'autre du Danube selon les événements politiques qui ont pétri l'histoire de ces parages.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

DESPRE STRUCTURA MORFOLOGICĂ A UNUI BASM FANTASTIC

DOINA TRUȚĂ

Pentru a defini o structură trebuie să ținem seama, în primul rînd, de elementele care o compun și de relațiile dintre ele, fără a putea delimita elementele independent de relațiile care le unesc. Prin această definiție se ajunge la ceea ce numim în mod curent „formă" sau sistem de relații, principiu care stă la baza oricărui izomorfism. Rezultă implicit un alt aspect al structurilor: diferitele *tipuri* de structuri. Dacă vom putea stabili o corespondență biunivocă între elementele a două structuri ca și între relațiile care le unesc, conservînd sensul acestor relații, putem concluziona că există un izomorfism între cele două structuri. Atunci cînd numai o parte dintr-o structură de ansamblu prezintă — sau nu prezintă — izomorfism cu structura totală, este vorba de o substructură sau element al structurii. Deci, substructura nu poate fi confundată cu o structură de un anumit tip și nici cu una din structurile comparate într-un izomorfism.

Funcția (sensul) unei structuri sau a unui element al structurii constă în acțiunea pe care o exercită funcționarea unei substructuri asupra funcționării unei structuri totale, posibilitatea și mijloacele potențiale prin care se vor corela elementele parțiale cu întregul, cu structura în ansamblul ei. Funcția este deci o unitate de conținut.

În lucrarea noastră ne propunem ca, pe baza unor exemple din proza populară epică, să elaborăm un sistem de noțiuni care să susțină cele enunțate și să înlesnească stabilirea categoriilor ce concură la închegarea narațiunii populare. Pentru aceasta ne vom referi la basmul fantastic *Drăgan Cenușă* [1].

★

Comunicarea narativă

Este știut că în comunicarea lingvistică „eu" și „tu" sînt cele două elemente care se presupun unul pe altul. În comunicarea narativă „eu" este echivalent cu „povestitor" (A), care este deținătorul unui inventar

[1] Ovidiu Birlea, *Antologie de proză populară epică*, București, E.P.L., 1966, vol. I, p. 209—239.

Rev. etn. folc., tom. 21, nr. 2, p. 147—156, București, 1976

https://biblioteca-digitala.ro

mai mare sau mai mic de informații și emițătorul unei serii de funcții care formează acțiunea relatării, iar „tu" este echivalent cu „auditor" sau „lector" (B), receptorul spre care se îndreaptă comunicarea. Relația care se stabilește între cele două elemente este de la (A) → (B).

La nivelul cel mai înalt de generalitate, narațiunea prezintă un aspect bivalent : ca este în același timp o *poveste* și un *discurs*. „Ea este o poveste în sensul că evocă o realitate anume, evenimente despre care se presupune că s-au petrecut, personaje care, din acest punct de vedere, se confundă cu cele din viața reală [...] Dar opera este în același timp și un discurs : există un narator care face relatarea, iar în fața lui un auditor care ia cunoștință" [2].

Ordinea în care se face comunicarea este determinată de structura narațiunii, de variabilitatea și repetabilitatea funcțiilor. Acestea, la rîndul lor, se supun unei anumite logici. Reducînd narațiunea la o schemă de bază, se poate constata că apariția unui anumit personaj determină apariția unei anumite acțiuni, acțiunea generînd contraacțiunea etc. Succesiunea logică a elementelor acțiunii justifică tehnica și înțelegerea narațiunii.

Personaje; funcții și raporturi

În basmul fantastic personajul joacă un rol de prim ordin, și toate celelalte elemente ale narațiunii se organizează în funcție de el.

Pentru exemplificare vom insera funcțiile personajelor din basmul *Drăgan Cenușă* în ordinea în care ele se succedă.

I. Un răufăcător — zmeul — *prejudiciază* lumea de un complex de elemente vitale (soarele, luna, stelele, luceferii) și provoacă un rău — în esență tot o prejudiciere : luarea vederii împăratului. Vom nota *prejudicierea* cu semnul convențional A. Această funcție este primul element cu care operează basmul. Ea este enunțată chiar de la început, fiind factorul care generează întreaga structură a narațiunii. În basmul nostru prejudicierea este bivalentă :

$$A \begin{cases} a & \text{— săvîrșirea unui rapt de către răufăcător} \\ a_1 & \text{— răufăcătorul vatămă trupește} \end{cases}$$

II. Cei doi feciori mai mari ai împăratului pleacă de acasă în căutarea soarelui, lunii, stelelor, luceferilor și totodată pentru a-i aduce tatălui lor vederea înapoi. Vom nota *plecarea* cu semnul convențional P ↑.

„S-au luat ficiorii straie de primineală
și bani de cheltuială
și cal de călătorit
ș-au mărs tri luni di zîli" [3].

---

[2] Tzvetan Todorov, *Les catégories du récit littéraire*, în „Communications", 8 (1966), p. 126.

[3] Ovidiu Birlea, *op. cit.*, vol. I, p. 210.

https://biblioteca-digitala.ro

III. În drum feciorii se abat pe la o circiumă și, pentru că nu au destui bani ca să plătească cheltuiala, sînt arestați. *Sechestrarea* lor o vom nota cu semnul convențional B.

IV. Drăgan Cenușă se hotărăște să întreprindă *contraacțiunea*. El pleacă în căutarea fraților. Fiind vorba de o *a doua plecare* de acasă o vom nota cu semnul convențional P ↑ 1. Această plecare este diferită de cea a fraților mai mari, deoarece *ea* constituie începutul axului pe care se va construi acțiunea basmului.

Cele patru elemente A + P ↑ + B + P ↑ 1 alcătuiesc punctul de înnodare a intrigii. În continuare se desfășoară acțiunea propriu-zisă.

V. Eroul își salvează frații; *salvarea* este prima funcție a eroului. O vom nota cu semnul convențional E.

VI. Eroul intră în luptă cu răufăcătorul; *lupta* o notăm cu semnul convențional L.

În prima zi a călătoriei ajung la podul de aramă. Peste noapte Drăgan Cenușă e pus pîndar. Vine zmeul cu calul de aramă. Ei se luptă în luptă dreaptă. De aici decurge momentul următor.

VII. Răufăcătorul este învins; *victoria* eroului o vom nota cu semnul convențional V.

VIII. Rezultatul victoriei este dobîndirea stelelor aflate în posesia zmeului; raptul inițial este remediat. *Remedierea* o notăm cu semnul convențional R.

În episoadele următoare, conform principiului triplicării, elementele L, V, R se repetă în mod ascendent. Le vom nota cu semnele convenționale L.1, V.1, R.1; L.1.1, V.1.1, R.1.1. Cea de-a treia încercare este cea mai grea. Aici naratorul introduce un element nou: corbul, care, în urma promisiunii unei recompense, îl ajută pe Drăgan Cenușă în dobîndirea victoriei depline asupra zmeului:

„— Corbu, corbule,
uște-ti-mi-ar vinerea,

adă-m o cană de apă caldă și una rece. Ce rece toarn-o pi mini și pi căluțu meu, și ce caldă toarn-o pi calu zmăuli și pi zmău, că ți-oi da șepte hoituri și-i mînca" [4].

Elementul adjuvant apare, în cazul nostru, fără nici un fel de pregătire anterioară. Cu toate acestea el marchează un moment important în desfășurarea narațiunii.

IX. Dobîndirea la momentul oportun de către erou a unui ajutor năzdrăvan, *înzestrarea* lui, o notăm cu semnul convențional F.

Este caracteristică pentru basmul fantastic metamorfozarea eroului în scopuri bine precizate.

X. Eroul capătă o nouă înfățișare. *Transfigurarea* lui o notăm cu semnul convențional T.

Pentru a ajunge în posesia ochilor tatălui său, furați de către zmeu, Drăgan Cenușă se transformă într-un șoricel, care pătrunde în casele zmeoaicei, făcînd o bortă pe sub talpa curții, rozînd podelele și de aici

[4] *Ibidem*, p. 215.

https://biblioteca-digitala.ro

„țup pi horn și o pus gura pi racliță tatîni-so,[...] cu ochii tatîni-so și să te duș, băiete" [5].

Perechile de funcții: lupta — victoria, încercările grele — soluționările lor, converg spre același țel final: remedierea prejudicierii săvîrșite inițial de către răufăcător.

Dacă vom nota schematic funcțiile enunțate pînă acum, vom obține următoarea formulă:

$$E \begin{cases} \rightleftarrows L \longrightarrow V = R \\ \rightleftarrows L.1. \longrightarrow V.1. = R.1. \\ \rightleftarrows L.1.1. + F \longrightarrow V.1.1. = R.1.1. \\ \longleftarrow\!\!\!

făcuse Marcu Armănaș, pe care însă acesta nu o putuse dobîndi în nici un chip. Deplasarea spațială între cele două împărății o notăm cu semnul convențional G.

Deplasarea se face pe orizontală, fără indicații precise pentru delimitarea spațiului sau a mijloacelor care servesc deplasării. Enunțul este foarte succint: „S-o luat ș-o plecat" [7].

XVI. În drum spre Împăratul Verde, Drăgan Cenușă întîlnește niște făpturi ciudate, cu însușiri dintre cele mai neobișnuite și care îi oferă serviciile lor, devenind ajutoarele lui năzdrăvane: Ochilă, Vîntu, Pușcă-Țînțar, Strîmbă-Lemne, Setilă și Gerilă. Așadar, eroul obține pentru a doua oară ajutorul năzdrăvan, notat de noi prin semnul convențional F.1.

Din momentul apariției acestor donatori binevoitori, ponderea acțiunii trece asupra lor, eroul pierzînd, aparent, orice importanță. El nu mai întreprinde nimic, ajutoarele năzdrăvane fac totul pentru el. „Și totuși importanța eroului[...] este foarte mare, deoarece întreaga narațiune este construită pe intențiile sale. Aceste intenții devin manifeste în diferitele porunci date de erou ajutoarelor sale" [8] în contextul încercărilor grele la care sînt supuși.

XVII. Motivul *încercărilor grele*, semn convențional H, este unul din elementele predilecte ale basmului fantastic. Încercările grele oferă un tablou extrem de variat, fiecare din ele putînd comporta un semn convențional. Nu vom recurge la o analiză atît de amănunțită, ci le vom lua în ansamblu, ca răspuns la petitul fetei Împăratului Verde. Menirea lor este de a-l testa pe candidatul la mîna fetei de împărat sau, dacă este posibil, de a-l înlătura.

În basmul nostru încercările grele se succedă astfel:

a) încercarea prin închiderea în odaia încinsă: „... li-o dat o odaii de aramă ș-o turnat trizî șî op di focari pi lîngă odaia ace, tăt cu foiuri" [9]. Dar eroul își aduce aminte de Gerilă, care, pe dată, transformă odaia într-un ghețar, abia la protestele celorlalți făcînd-o „cum o foz mai bini, di sta di giucat cărț" [10];

b) încercarea mîncatului și băutului: „Iaca li-o făcut o masî, zîcim, bunăoară, așa cam di doozăj di kilometări de lungă: cară cu pîni, vagone cu pîni, bihuliți, boi, vite tăieti, șî buț di vin, ș-în celantî parte, ș-în iastalantă parte, pi doo părț" [11]. Viziunea mult augmentată a mesei are menirea de a sublinia intenția dușmănoasă a împăratului, dorința lui de a-i răpune pe petitori. Dar lacomii Foamete și Setilă îi zădărnicesc planurile, înghițind toate bucatele și băutura într-o clipită;

c) încercarea îndemînării; eroului i se poruncește să poarte împrejurul lumii un ciur plin cu apă. Drăgan Cenușă găsește soluția:

„— Măi Vîntuli! Triaba ta ieste.

O luat Vîntu on ciur de apă plin și l-o purtat roată împregiuru lumii, șî l-o dus înapoi iară plin" [12];

---

[7] *Ibidem*, p. 220.
[8] V. I. Propp, *Morfologia basmului*, București, Editura Univers, 1970, p. 52.
[9] Ovidiu Birlea, *op. cit.*, vol. I, p. 224.
[10] *Ibidem*, p. 224.
[11] *Ibidem*, p. 226.
[12] *Ibidem*, p. 227.

https://biblioteca-digitala.ro

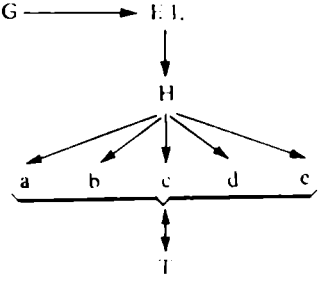
d) încercarea iuțelii prin întrecerea cu baba în aducerea apei: „... cini mni-a aduci o cofî de apă, dacă a vini baba mai iuti cu apa, atunș sî va luaț catrafusili sî plecaz de-aici! Și de-a vini unu dintrî voi, sî știs că-atuncea vă dau fata" [13]. Nici de data aceasta Drăgan Cenușă nu intră direct în acțiune, rolul lui fiind mărginit numai la indicarea celui mai potrivit pentru găsirea soluției. Tot Vîntu este cel care asigură victoria;

e) încercarea trecerii mării; Gerilă găsește soluția ultimei încercări: „... cîn o agiuns la mare o tras moșniagu cu narea ce di ger, ș-o-ngheța marea, ș-o trecu dincolo" [14].

Din cele expuse se desprinde constatarea că, în ciuda faptului că *încercările grele* vădesc o mare diversitate, ele nu reprezintă un material eterogen, dovedind o anumită unitate. Axul principal este eroul în jurul căruia pivotează aceste încercări și pe care el le poate trece cu succes datorită ajutoarelor năzdrăvane înzestrate cu puteri miraculoase.

XVIII. Trecerea cu succes a încercării, *soluția*, o notăm cu semnul convențional T.

Soluțiile sînt derivate directe ale formelor încercării. Toate converg spre un scop unic: dobîndirea fetei de împărat. În basmul nostru, fata, sub imperiul îndeplinirii datoriei civice de a fi alături de logodnicul ei, acceptă, fără vreo intervenție oarecare, această soluție. Este momentul care marchează încheierea celei de-a doua mișcări a basmului. Reprezentarea ei grafică se poate nota:



XIX. Începutul mișcării a treia este marcat de o amplă deplasare n spațiu, pe care o vom nota cu semnul convențional G.1.

„Ș-au plecat Drăgan Cenușă mai diparti,
pin codru,
pin zăhăstrii,
pin pustietăț,
ș-au agiuns la o babă" [15].

Forma în care se face deplasarea nu este definită. Eroul ajunge pur și simplu la o babă. G.1 apare ca o continuare firească a plecării P ↑. Scopul deplasării este neprecizat. Se clarifică în momentul în care baba îi aduce eroului la cunoștință o anumită stare de lucruri: existența unui

[13] *Ibidem*, p. 227.
[14] *Ibidem*, p. 228.
[15] *Ibidem*, p. 228.

https://biblioteca-digitala.ro

balaur care „o strîns[...] tătă apa cîtă iesti pi lumi și cini dă cab di om la acela dă apa" [16].

XX. Basmul repune în circuit, în altă formulă, prima funcție cu care a operat: un răufăcător (balaurul) prejudiciază lumea de alt element vital — apa. O vom nota cu semnul convențional A.1.

XXI. În continuare, construcția epică este cea obișnuită basmului fantastic: *lupta* lui Drăgan Cenușă cu balaurul pentru dobîndirea apei. O notăm cu semnul convențional L.2.

XXII. Răufăcătorul (balaurul) este ucis; semn convențional V.2.

XXIII. *Salvarea* fetei de împărat, viitoarea soție a eroului, care urma să fie mîncată de balaur; semn convențional E.2.

XXIV. Lipsa este *remediată*; Drăgan Cenușă redă oamenilor apa; semn convențional R.2.

Raportul între aceste elemente se prezintă în felul următor:

$$G.1. \rightarrow A.1. \rightarrow L.2. \rightarrow V.2 \begin{matrix} \nearrow E.2. \\ \searrow R.2. \end{matrix}$$

XXV. A patra mișcare a basmului se dezvoltă pe aceleași coordonate. Drăgan Cenușă pleacă mai departe și ajunge la bordeiul moșneagului cu trei feciori. Răufăcătorul reapare sub o nouă înfățișare:

„... omu cît șchiopu,
barba cît cotu,
călare pe giumăta di iepure".

El fură zilnic hrana moșneagului și a celor trei feciori. Este pentru a treia oară cînd asistăm la o *prejudiciere*. O notăm cu semnul convențional A.2.

XXVI. Drăgan Cenușă și răufăcătorul intră în *luptă*; semn convențional L.3.

XXVII. Răufăcătorul este învins; *victoria* lui Drăgan Cenușă o notăm cu semnul convențional V.3.

Aici naratorul introduce un element care generează episodul următor, victoria V.3 devenind, în felul acesta, temporară. Răufăcătorul învins este imobilizat cu barba într-un carpen despicat, de unde reușește să fugă: „Cînd o mărs, n-o mai găsît carpînu-acolo, a fos zmuls dim pămînt și pi uni o mărs, ca cum ar hi arat cu tractoriu, așa ira o urmă di mare" [17]. Eroul este condus de această urmă spre locul unde se afla răufăcătorul.

XXVIII. *Remedierea* R.3 apare de astă dată conjugată cu

XXIX. *Urmărirea* U.1, care survine imediat după actul evadării răufăcătorului.

În mod obișnuit, în basmul fantastic, raportul dintre cei doi factori — urmăritor și urmărit — este de la răufăcător la erou. În basmul lui Drăgan Cenușă aceste funcții sînt inversate: eroul devine urmăritor și răufăcătorul urmărit. În desfășurarea narațiunii intervin situații care îl fac pe erou să aibă de înfruntat noi primejdii, ceea ce poate constitui, de fapt, începutul unei narațiuni aparte.

XXX. *Deplasarea* — semn convențional G.1.1. — se face spre alt tărîm, spre „lumea neagră, în iad", unde se afla ascunzătoarea răufăcă-

[16] *Ibidem*, p. 229.
[17] *Ibidem*, p. 232.

https://biblioteca-digitala.ro

torului. Această împărăție era foarte adînc sub pămînt, deplasarea făcîndu-se pe verticală, cu ajutorul unei frînghii de tei de dimensiuni incomensurabile. Drăgan Cenușă legat de subsuori își dă drumul pe „borta iadului".

XXXI. *Victoria* — semn convențional V.3.1. — asupra răufăcătorului, care nu era altul decît „faraonu cel mai mare", împăratul iadului, nu este de data aceasta rezultatul unei lupte, ci consecința unui vicleșug din partea lui Drăgan Cenușă: „— Uti ci: ieu în ies pi ușî și —zîci —înălțatu împărat sâ-n iesă pi fereastă că ari sâ-i saie carpânu dim barbă. Atunci iel o ișît pi ușâ, și faraonii o spus:

— Înălțate-împărate, îm bagâ capu, vedz, poate cumva di-i om vrăjîtor și îț sari carpănu.

O băgat iel carpânu pi, pi borta-ace, pi uni-o fost acolo. Cînd o agiuns capu, [...] Drăgan Cenușă [...] o scos paloșu di su manta di la dinsu și cîn-o agiuns capu, cîn o trras o dată cu paloșu, o picat trupu dincolo și carpânu cu capu dincolo" [18].

XXXII. *Întoarcerea* eroului — semn convențional ↓ ↓ — din lumea neagră în lumea albă se face cu mari dificultăți. Ea nu este o simplă deplasare în spațiu (reversul coborîrii în lumea neagră), ci un pretext pentru noi fapte de vitejie ale eroului și care conferă basmului un final corespunzător.

Cu ajutorul pajurii, pe ai cărei pui îi salvase de balaur, Drăgan Cenușă se întoarce în lumea albă. Ajunge la curtea împăratului, tatăl fetei salvate din ghearele balaurului de la fîntînă.

XXXIII. Eroul este recunoscut; *recunoașterea* o notăm cu semnul convențional M.

Semnul recunoașterii îl constituie vîrful limbilor și vîrful unghiilor balaurului ucis, aduse de Drăgan Cenușă în acest scop.

XXXIV. Eroul se *căsătorește* cu fata împăratului, semn convențional Z, și se întoarce împreună cu ea la părinții și frații lui.

Acest episod marchează, de cele mai multe ori, sfîrșitul basmului. În cazul nostru este marcată doar încheierea mișcării a patra a basmului. Reprezentarea grafică a mișcării ar fi:

$$\begin{array}{l} A.2 \rightarrow L.3 \rightarrow V.3 \rightarrow R.3 \\ \downarrow \\ U.1 \\ \downarrow \\ G.1.1 \rightarrow V.3.1 \rightarrow \underbrace{\downarrow \downarrow = M}_{Z} \\ \qquad\qquad\qquad\qquad\quad \downarrow \\ \qquad\qquad\qquad\qquad\quad \downarrow \downarrow \end{array}$$

XXXV. Ultima mișcare — mișcarea a cincea — începe cu o nouă *prejudiciere*, semn convențional A.3: omorîrea soției lui Drăgan Cenușă de către nevestele fraților lui.

XXXVI. Acest act este urmat de scoaterea la iveală a adevărului: falșii eroi, frații lui Drăgan Cenușă, sînt demascați; *demascarea* — semn convențional N. Drăgan Cenușă le spune tuturor că el este cel care „a

[18] *Ibidem*, p. 233—234.

https://biblioteca-digitala.ro

luminat lumea şi te-am luminat şi pi dumneata[...] şi amu am vinit şî io sî trăiesc cu fimeia me împreună cu dumneavoastră şî v-aţ îndurat şî mi-aţ otrăvit-o" [19].

XXXVII. În mod firesc, după toate canoanele basmului fantastic, veriga imediat următoare spre deznodămînt ar fi pedepsirea fraţilor. În basmul nostru însă lucrurile se petrec altfel. Asistăm din nou la o *plecare* — semn convenţional P ↑ ↑. Drăgan Cenuşă pleacă în căutarea vieţii fără de sfîrşit. Episodul următor este doar schiţat. Întîlnirea cu moşneagul care îi dăruieşte turma de oi, cîrja şi, legată de aceasta, interdicţia de a trece o anumită limită care marca „triaba iadului, uni dadei în iad" [20] sînt enunţate doar, făcînd legătura cu funcţia finală.

XXXVIII. *Întoarcerea* — semn convenţional ↓ ↓ ↓ — eroului acasă fără a fi găsit ceea ce căuta. Şi pentru a argumenta nereuşita eroului, naratorul evocă, într-o viziune a dispariţiei totale, tot ce odată era înfloritor şi prosper;

"Cîn au plecat acasă, n-o mai găsît niş casă, nij grajdi, nij nimicâ: o fost crescut iarbî, li-o cufundat Dumnăzău cu tătu în fundu pămîntuli. Iera on nuc cu crengili di aur, care băte cu dînsu în naltu ceruli, însî şî nucu iera rupt giumătate.

Iel o despicat nucu cela, şî s-o băgat în nuc ş-în nuc o rămas ş-în zua de astăz" [21].

Schema mişcării a cincea este următoarea:

$$N - A.3 \rightarrow P \uparrow \uparrow$$
$$\downarrow \downarrow \downarrow$$

Am încercat o descompunere a basmului *Drăgan Cenuşă* în principalele elemente care îl alcătuiesc pentru a putea stabili funcţiile din care sînt formate cele cinci mişcări, legătura şi interferarea lor şi care sînt sferele de acţiune corespunzătoare cu funcţiile personajelor.

Basmul în întregul lui presupune o dezvoltare de la *A-prejudiciere* la *Z-căsătorie* sau *alte funcţii finale*. Construcţia epică este cea obişnuită basmului fantastic, axa naraţiunii dezvoltîndu-se linear. Dar în acest mare interval se intercalează funcţiile intermediare, numărul de mişcări ale basmului fiind determinat de gruparea acestor elemente, de intervenţia unor procedee specifice de paralelism, triplicare, repetare etc.

Basmul cu Drăgan Cenuşă reuneşte cinci mişcări, din care unele se comportă ca unităţi de sine stătătoare, putînd, prin ele însele, constitui basme aparte. Pentru a reprezenta schematic aceste mişcări se cer menţionate cîteva elemente.

Basmul cuprinde mai multe prejudicieri: A, A.1, A.2, A.3, cu semnificaţii deosebite, deci triplicarea lui A; repetarea lui L: L.1, L.2, L.3 şi direct legate de repetarea lui V: V.1, V.2, V.3, şi implicit R: R.1, R.2, R.3.

Legarea mişcărilor între ele se face prin funcţiile personajelor: după dobîndirea — R — constelaţiei furate de zmeu şi a ochilor împăratului

[19] *Ibidem*, p. 237—238.
[20] *Ibidem*, p. 238.
[21] *Ibidem*, p. 238.

https://biblioteca-digitala.ro

— mișcarea I —, Drăgan Cenușă pleacă după fata Împăratului Verde, recompensă cerută de Marcu Armănaș pentru ajutorul dat. Elementul de legătură, aducerea recompensei, generează o succesiune de episoade amplu dezvoltate (ajutoarele năzdrăvane, încercările grele), formînd partea cea mai realizată a basmului — mișcarea a II-a.

Mișcarea a III-a urmează fără o motivare și aparent independentă de celelalte. Acțiunea din cadrul acestei mișcări este întreruptă de o mișcare episodică — mișcarea a IV-a. După încheierea mișcării episodice este reluat firul narațiunii din mișcarea a III-a, relatarea evoluînd spre final : mișcarea a V-a.

Un „bilanț" al basmului evidențiază deci mai multe reguli care guvernează existența întregii narațiuni și care au drept scop reflectarea acțiunilor personajelor, demarcația între funcțiile existente și cele aparente, între diferitele nivele la care se situează acțiunea și, în final, ajungerea la acea „logică a acțiunii" prin reproducerea succesivă ordonată a funcțiilor.

Descompunerea unui basm în părțile lui componente poate soluționa o serie de probleme legate de clasificarea după indicii structurale, raportul dintre diferitele forme de structură și tipul de bază al acesteia, problema subiectelor și variantelor, cum s-au format și ce reprezintă fiecare din ele luat în parte.

SUR LA STRUCTURE MORPHOLOGIQUE D'UN CONTE FANTASTIQUE

RÉSUMÉ

L'auteur présente une analyse morphologique d'un conte fantastique, prenant comme point de départ la définition de *sa structure* et de *sa fonction* ; il suggère tout un système des notions à même de faciliter l'établissement des catégories qui concourent à la formation de la narration populaire. Toutes les références se rapportent au conte fantastique *Drăgan Cenușă*.

On insiste sur la signification de la *communication narrative* et sur son aspect bivalent : elle est en même temps *conte* et *discours*. Sont analysés dans la suite les personnages, les fonctions et les rapports entre eux, dans l'ordre de leur succession.

Après une exposé détaillé de la structure de la narration, de la succession logique des éléments de l'action, de la variabilité et la répétabilité des fonctions, on parvient à établir, sur la base des signes conventionnels, des schémas fondamentaux en même temps qu'un cycle de *mouvements*, chacun ayant sa propre structure et les fonctions correspondantes.

Le conte *Drăgan Cenușă* réunit cinq mouvements dont les uns se comportent comme des unités indépendantes, pouvant constituer d'elles-mêmes un conte à part. L'enchaînement des mouvements se réalise par les fonctions des personnages.

L'analyse met en évidence le fait que l'existence de la narration populaire est gouvernée par des règles qui établissent une démarcation entre structures, fonctions (existantes et apparentes), divers niveaux où se situe l'action, pour conduire finalement à cette « logique de l'action » par la reproduction successive-ordonnée des fonctions.

https://biblioteca-digitala.ro

DOCUMENTUL ETNOGRAFIC — SEMNIFICAȚII ȘI LIMITE*

PAUL SIMIONESCU

Beneficiind de un statut cvasiprivilegiat, înțeles cu deosebire din raportarea comparativă la documentul specific investigației istoriografice, documentul etnografic surprinde cel mai adeseori reflectarea unor realități de civilizație și cultură, din ordinea valorilor tradiționale, prin observație și notație directă — *in situ* —, cu alte cuvinte, prin *observație și notație neintermediată*. Într-o astfel de accepțiune restrictivă a conceptului se exclud, în mod firesc, atît acele implicații de ordin etnografic descifrabile în lectura avizată a documentelor de ordin istoric, literar, economic etc. — devenite, prin fragmentele respective, ele însele documente specifice —, cît și notațiile arhivizate rezultate din observații, experiențe și cercetări anterioare. Acestea din urmă s-au constituit cîndva, la rîndul lor, direct, într-un contact nemijlocit al observației și notației, asemănător observației și notației investigatorului contemporan.

Perspectiva și considerentele de factură pozitivistă sau neopozitivistă au covîrșit în genere, dintru început, orice „ideație" sau încercare de „esențializare" a experiențelor descifrate și comunicate într-un sistem sau sub o clasificare mai mult sau mai puțin judicioasă. Acest tratament logic și epistemologic a impus — în marea majoritate a cazurilor — un specific nex explicativ, cu predilecte supoziții și modalități empiriste de abordare.

Iată un domeniu de cercetare în care meditația sau implicația filozofică — de factura celei abordate cîndva, de pildă, de Wilhelm Dilthey, Max Weber sau Max Scheler, ca să ne oprim la unele exemple mai apropiate de contemporaneitate — nu și-a avut niciciînd căutare. În cadrul investigațiilor etnografice nu au existat referiri — deși sociologia sau istoriografia, de pildă, se puteau constitui și din acest punct de vedere ca modele — la *comprehensiune*, *hermeneutică*, *esențialism*, *integrare* etc. Cînd s-a făcut acest lucru, perspectiva etnografică de înțelegere devenea anulată de la sine; inserția unei noi perspective impunea noi considerente, fie etnologice, fie de filozofia culturii.

* Comunicare prezentată în sesiunea științifică a Academiei Republicii Socialiste România, Comitetul român de istoria și filozofia științei — 5 mai 1976.

Rev. etn. folc., tom. 21, nr. 2, p. 157–165, București, 1976

https://biblioteca-digitala.ro

Ferită de unele generalizări şi receptări, cercetarea etnografică s-a desfăşurat (în spirit pozitivist, singurul cadru metodologic considerat posibil) cu excesivă prudenţă şi rezervă. Ca disciplină pur descriptivă, studiind realităţile imediat observabile, prin subliniată orientare spre concret, fără predilecte intenţii axiologice, etnografia s-a definit şi s-a limitat cu deosebire la înregistrarea şi clasificarea strictă a documentelor specifice. Criteriul de fundamentare al investigaţiei şi al veridicităţii era redus la exactitatea transcrierii sau înregistrării. Acest lucru presupunea în mod firesc o punere în paranteze a tot ceea ce însemna în fapt reconstituire explicită, ierarhizare şi cu deosebire integrare a datelor şi fenomenelor cercetate. Cu alte cuvinte, s-ar putea deduce că exactitudinea reproducerii sau constituirii documentului în sine însemna însuşi adevărul ce urma să fie detaşat. Privite lucrurile astfel, nu surprinde cu nimic constatarea, în replică, după care : „Faire de l'exactitude l'instance suprême de la vérité c'est conférer aux choses la mesure de la vérité, c'est rendre le multiple juge de l'unité, le dérivé maître de l'original. Le réel est traité comme un composé, il est d'abord décomposé ; les éléments vont avoir le prépondérance" [1].

În fapt, rezultatul consemnării directe — documentul etnografic —, indiferent că determină realitatea unor aspecte de civilizaţie sau realitatea unor aspecte de cultură tradiţionale, nu poate coborî în timp mai mult de cîteva veacuri. Ca atare, o reconstituire fundamentată exclusiv pe reminiscenţe şi relicte etnografice implică o modalitate de pătrundere şi de înţelegere a unei comunităţi etnice (în diferite aspecte de viaţă tradiţională) la un stadiu relativ distanţat de contemporaneitatea celui care investighează. Firește, toate aceste considerente sînt valabile atîta vreme cît omitem din analiza noastră documentele de ordin paleoetnografic, care, datorită statutului lor aparte — foarte apropiat de statutul „documentului" arheologic —, nu-şi găsesc rostul în explicitările propuse în textul de faţă.

Dacă documentele etnografice străbat timpul pe o distanţă atît de restrînsă, în schimb documentele de ordin istoric vin adeseori în întîmpinarea acestora prin numeroase consemnări ce pot fi detaşate parţial de semnificaţia şi destinaţia lor originară. În această categorie de mărturii se înseriază, în mod firesc, documentele de cancelarie (actele oficiale, în genere), cronicile, consemnările memorialistice etc. Toate aceste referiri (înscrisuri) cu valoare etnografică pot completa şi eventual susţine informaţia detaşată şi înregistrată *in situ*.

Reversul acestei relaţii de ordin interdisciplinar însă, exceptînd modelul formulărilor simplificatoare, propuse uneori de circumstanţă, nu a fost posibil : pentru consemnarea istoriografică documentul etnografic rezultat direct din investigaţia de teren nu a constituit şi nu a fost acceptat în genere ca sursă de informaţie. Orice implicaţie surprinsă din afara documentului propriu-zis istoric nu a fost acceptată de sinteza istoriografică, de cele mai dese ori, nici sub titlu de ipoteză. De aici şi binecunoscuta aserţiune, cu referire directă la documentul istoric : „Là où il n'y a pas de documents, il n'y a pas d'histoire" [2] sau textul atît de edi-

[1] Eric Dardel, *L'histoire, science du concret*, Paris, Presses Universitaires, 1946, p. 30.
[2] *Ethnologie générale*, Volume publié sous la direction de Jean Poirier, Paris, 1968, p. 1433.

https://biblioteca-digitala.ro

ficator al celor doi corifei ai orientării pozitiviste, Ch. V. Langlois și Ch. Seignobos: „L'histoire se fait avec des documents. Les documents sont les traces qu'ont laissées les pensées et les actes des hommes d'autrefois[...] Toute pensée et tout acte qui n'a pas laissé de traces, directes ou indirectes, ou dont les traces visibles ont disparu, est perdu pour l'histoire: c'est comme s'il n'avait jamais existé" [3].

Necesitatea cercetării critice a surselor documentare devine tot mai acută și cu atît mai utilă cu cît, în deceniile din urmă, împotriva unei evidente proliferări a investigațiilor de pură etnografie (la noi și în alte părți), s-a repus în discuție, sub o formă sau alta, însuși statutul disciplinei respective. Se poate remarca relativ ușor o oarecare disproporție — cu mult agravată în ultima vreme — între extinderea și adîncirea investigațiilor de ordin etnografic, pe de o parte, și necesitatea tot mai acută de a relua și „dezbate" însuși *procesul cognitiv al izvoarelor documentare* [4], pe de altă parte. Acest fapt determină în mod necesar o repunere în discuție a metodologiei prin reelaborarea unei teorii marginale izvoarelor sau surselor documentare ale etnografiei.

Este îndeobște cunoscut că, în semnificațiile ei plenare, concepția criticii izvoarelor istorice și indirect, prin refracție, concepția criticii izvoarelor de ordin etnografic s-a constituit în cadrul școlii și orientării pozitiviste. Considerînd în linii mari că atît cadrul investigațiilor istoriografice, cît și cadrul tematic foarte diversificat al științelor sociale presupun un proces de inducție grefat pe o prealabilă analiză și recompunere sintetică a datelor specifice, metodologia pozitivistă impune o tehnică riguroasă de critică a documentelor și, implicit, de determinare a valabilității acestora [5].

Pornind de la faptul că istoriografia, ca știință, presupune explicitarea și certitudinea discursivității datelor comunicate, îndepărtîndu-se orice supoziție „intuitivă" sau „retrăire" prin „imaginație creatoare" a realităților comunicate *(erleben, nachfüllen)*, metodologia pozitivistă, în mod firesc, recomandă aderența la obiect, la datul real comunicat. Această deschidere permanentă spre obiect și spre semnificația lui directă presupune în investigația istoriografică, urmînd limbajul explicativ al orientării pozitiviste: *analiza critică a autenticității și provenienței documentelor*, pe de o parte, iar pe de altă parte, *analiza critică de interpretare și de credibilitate* a acestora.

Fără să fi fost consemnat anume, ca indicație orientativă, procesul transmutării acestor normări metodologice în cîmpul generalizărilor etnografice s-a petrecut firesc — de la sine înțeles și acceptat — ca procedeu logic echivalat. Cu alte cuvinte, criteriile și normările pozitivismului istoriografic au devenit cu timpul adaptate noilor coordonate de cercetare, noilor coordonate tematice, de ordin etnografic (atît ale realităților surprinse *in situ*, cît și ale cercetărilor sau informațiilor arhivizate).

---

[3] *Introduction aux études historiques*, Paris, Hachette, 1898, p. 1.

[4] Pentru unele probleme similare, privind sinteza istoriografică: Jerzy Topolsky, *Historian in his quest for documentation*. Comunicare în cadrul celui de-al XIV-lea Congres internațional de științe istorice, San Francisco, 1975.

[5] Cf. Ch. V. Langlois și Ch. Seignobos, *op. cit.*, și Ernst Bernheim, *Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie...*, Leipzig, 1903.

https://biblioteca-digitala.ro

Firește, raportîndu-ne la seria cuprinzătoare a documentelor care exprimă, în ansamblul lor, însuși conținutul ideativ al disciplinei (latura materială și spirituală a vieții și creației tradiționale), o selectare a lor este posibilă și în raport cu gradul de apropiere (prin natura, originea și sensul lor) față de documentele pe care le vehiculează — prin analiză critică minuțioasă — generalizarea sau sinteza istoriografică. Altfel spus, *interogările* — ca program de analiză — impuse de metodologia pozitivistă documentului istoric, pentru a depista gradul de valabilitate al acestuia, redevin *grile de discernere* și pentru documentele de valoare etnografică, cu deosebire pentru acele documente care exprimă, așa cum menționam, fațete ale realităților spirituale din ordinea sau modelul vieții tradiționale.

Urmînd indicațiile propuse pentru critica externă a documentului (a notației de teren sau a notației regăsite în arhivă), am spune, cu titlu exemplificativ : textul notat este cel originar sau copia unui text pierdut și, dacă textul nu este originar, el reprezintă o copie sau o copie a copiei... ? Cine a redactat acest document și cînd, unde, cum ? Prin ce mijloace a ajuns la noi ? Iar în ceea ce privește critica internă (critica de interpretare și critica de credibilitate), întrebările se pot reformula astfel : ce s-a urmărit să se comunice prin conținutul acestui document ? Cu ce grad de sinceritate, competență și exactitate ? Ce sens are terminologia folosită etc. ? O situație aparte ar rezulta, credem, din seria acelor documente întocmite prin cercetarea directă — *in situ*. Chiar și în acest caz întrebările, cele care rămîn, își mențin rostul lor deplasîndu-se doar accentul, de la cel ce redactează documentul spre cel ce comunică informația. În sensul celor precizate mai sus, un tratat de etnologie de mare prestigiu, publicat relativ recent, remarca : „Les règles de la méthode historique s'appliquent à la tradition orale. Voici quelques questions entre autres : Critique externe : Qui est le déposant ; D'où a-t-il reçu la tradition ? Comment a-t-elle été transmise ? Il faut établir le texte, tenir compte des variantes, examiner le caractère du document, sa langue, sa conformité au pays et à l'époque. Critique interne : Quel est le but du témoignage ? Dans quelle mesure ce but ou les circonstances de transmission ont-ils pu altérer les faits ? Quelle est sa valeur ethnographique et culturelle, son symbolisme ? En quoi la personnalité du déposant et de ses prédécesseurs, leur appartenance et les circonstances ont-elles pu influer sur la vérité ?" [6].

Selectarea, evaluarea și ierarhizarea documentelor presupun — — în tratarea și tehnica pozitivistă — în mod firesc incidența metodei inductive. În genere s-a pornit de la considerentul puțin forțat că, într-un fel sau altul, orice dat se poate constitui sau substitui în investigația etnografică, ca document semnificativ, în acord cu supoziția „anything is evidence which is used as evidence" [7]. Acest fel de înțelegere a determinat în fond limitarea coordonatelor tematice și a gradului de comprehensiune a acestora. Impasul a provenit cu deosebire — ca și în cercetarea istoriografică dealtfel — din diminuarea acelui „spirit ingenios", atît de necesar

[6] *Ethnologie générale*, p. 1143.
[7] R. G. Collingwood, *The idea of History*, Oxford, The University Press, 1951, p. 280.

https://biblioteca-digitala.ro

oricăror selectări, evaluări și ierarhizări a documentelor privite în adevărata lor semnificație [8].

Această perspectivă de aderență la concret în analiza descriptivă — — întocmită nu arareori temeinic — sub recomandarea cercetării cu acribie a detaliului, pînă la epuizarea la limită a semnificației (fapt echivalat în istoriografia pozitivistă de ceea ce s-ar putea numi anecdotică și strictă cronologie), iată în fond prima circumscriere a investigației „clasice" de tip etnografic și, subînțeles, a documentelor de factură etnografică. Ceea ce a impulsionat însă orientarea factologică a etnografiei și ceea ce a accentuat semnul întrebării cu privire la valoarea documentului specific a rezultat cu deosebire din tendința de egalizare a fenomenelor și datelor investigate, din tendința de neselectare valorică a acestora. În sensul celui mai deplin spirit pozitivist, orice dat sau fenomen surprins *in situ* putea să comunice semnificații, uneori considerate abuziv de valoare definitorie.

În fond nu orice înregistrare de teren are aceeași pondere într-o descifrare cu implicații axiologice. Dacă etnografia încearcă să desprindă, să descifreze gradul și coloratura originalității unor aspecte de viață tradițională specifice unei comunități oarecare (în latura materială sau în latura spirituală a împlinirilor ei), atunci documentele receptate trebuie, în mod firesc, să justifice un astfel de punct de reper. Acest lucru nu e numai posibil, dar constituie latura cea mai expresivă, specifică activității de cercetare în acest domeniu. Este de la sine înțeles, o astfel de selectare a materialului de teren care se oferă uneori atît de generos presupune, din partea celui care investighează, prudență și o temeinică fundamentare teoretică de ordin general — istoric și cultural. Fără acest cadru general, detaliul nesemnificativ sau cu semnificația minoră primează.

Dacă un astfel de criteriu, bazat pe neselectivitate riguroasă, pe neierarhizare valorică poate duce, în cîmpul tematic al investigațiilor de ordin istoriografic, la un gen de erudiție prin care, cel mai adeseori, se pierde esențialul reconstituirii, în cîmpul tematic al investigațiilor de ordin etnografic el poate constitui sursa unor imense, grotești și spectaculoase aberații „științifice". Fiecare sursă informațională, fiecare document etnografic în parte trebuie reținut în măsura în care justifică și determină una sau mai multe dintre notele de originalitate, de specificitate ale culturii sau civilizației tradiționale, definitorii comunității etnice. Încercarea de a reține, fără discernămînt, orice document etnografic pentru simplul motiv că el exprimă oricum o realitate *in situ* sau încercarea de a recepta documentul etnografic fără o anticipată ierarhie de valori constituie nu numai o eroare de ordin metodologic, ci de-a dreptul un pericol. În atari condiții sinteza finală propusă nu devine de neînțeles, ea devine confuză, deviată, și acest lucru depășește simpla eroare : din eroare se poate întrevedea adevărul, dar din confuzie — nota odinioară Fr. Bacon — — niciodată. Competența, mai exact spus discernămîntul critic al cercetătorului, ar însemna deci, pe de o parte, capacitate de selecție a temelor predilecte și implicit, pe de altă parte, capacitate de ierarhizare valorică, de judecată axiologică, adeseori anticipativă experienței *in situ*.

---

[8] Vezi interesantele reflecții privind cercetarea istoriografică la H. I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, Louvain, Editions du Seuil, 1954.

https://biblioteca-digitala.ro

Termenii problemei par la prima vedere contradictorii : o excelentă cercetare etnografică ar presupune o excelentă cunoaştere etnografică. A tfel spus, subliniind puţin termenii contradicţiei, trebuie acceptată ideea că nu se poate cerceta decît ceea ce se cunoaşte. Trebuie deci să cunoaştem, să înţelegem în profunzime semnificaţiile principalelor aspecte de viaţă tradiţională ale unei comunităţi etnice oarecare ca să putem recomanda atît abordarea uneia sau alteia dintre teme, cît şi gradul de profunzime pe care îl presupune sau la care trebuie să coboare analiza descriptivă, grafia acesteia. Orice îngustare a orizontului tematic propus, fără o cunoaştere diferenţiat valorică a întregului cîmp ideativ, înseamnă în fapt acceptarea necritică a acelui principiu director — amintit mai sus — după care orice dat (oricît de circumscrisă ar fi semnificaţia lui) se constituie, prin receptarea cercetătorului, în document specific. Numai din perspectiva unui nou cadru epistemologic etnografia poate depăşi stadiul strict al colectării şi clasificării de date sau realităţi înregistrate.

Din suita documentelor propuse sau posibile, selectarea trebuie făcută întrevăzînd semnificaţii, cu alte cuvinte elaborîndu-se o teorie care să îngăduie — prin ea însăşi — orientarea culegerii şi selectarea datelor. Numai în atari condiţii şi ţinînd seama de o astfel de optică se pot elabora judicios modelele socioculturale ale realităţilor abordate. În faţa unor date de ordin etnografic puţin cunoscute, în faţa unor serii de documente convergente, prima întrebare ce se impune rămîne cea privind gradul de semnificaţie, dominanta acestora.

Din perspectiva unei presupuse specializări, din perspectiva metodologiei restrictive de factură pozitivistă (mai curînd scientistă), paradoxul remarcat de Jean Poirier — paradox după care a şti tot mai mult şi mai exact despre o realitate restrînsă, limitată, neintegrată înseamnă de fapt a şti totul despre nimic — se detaşează subliniat. Acesta a fost nu arareori orizontul de cuprindere al investigaţiilor etnografice. Tendinţele de limitare a cercetării prin referirea strictă la realitatea acceptată în sine, fără descrifrarea clarificată a integrării şi a comentariului taxinomic sau axiologic, au determinat o relativă dar sensibilă distanţare a cercetărilor etnografice de autentica înţelegere a omului, a trăirii lui în cadrul modelului cultural al comunităţii etnice. Etnografia — ca disciplină ştiinţifică — şi-a înscris orizontul investigaţiilor tematice, după un principiu recunoscut sau numai presupus, pe fundalul analizei descriptive, în termenii cei mai categorici şi mai expresivi ai orientării metodologiei pozitiviste. Această prejudecată care făcea din erudiţie — în cazul cel mai bun — sau din tendinţa de colecţionare scop în sine a impus, prin chiar impasul creat, necesitatea elaborării unei noi teorii a cunoaşterii, a unei noi metodologii a cercetării, a unei noi logici convergente disciplinei respective pentru o refundamentare *(Grundlegung)* propriu-zis ştiinţifică.

Este din ce în ce mai evident că, în fond, un inventar de date sau de fapte, oricît de preţios ar fi, nu poate avea decît o valoare limitată, că efortul ştiinţific incumbă detaşarea generalului, a similitudinii, a corelaţiilor posibile, a integrării şi legităţii. Firește, cu titlu de excepţie, această depăşire a simplificărilor factologice a fost realizată la un anumit grad de comprehensiune, chiar dacă cercetarea a fost recomandată sau intitulată specific etnografică. Dacă această perspectivă a cercetărilor, bazate

https://biblioteca-digitala.ro

explicit sau implicit pe un nou statut epistemologic, va însemna schimbarea de semnificaţie a conţinutului tematic al disciplinei sau va determina acceptarea tutelară a unei alte ştiinţe, numită etnologie, faptul în sine e de mai puţină importanţă.

În sensul celor spuse, unele exemplificări pot fi desigur edificatoare : pentru Wilhelm E. Mühlmann [9], etnologia constituia în fapt ansamblul disciplinei, etnografiei fiindu-i rezervate stricta colecţionare şi descriere a texturii de date şi fapte. Considerînd că specializarea „regională" a etnografiei nu ar trebui să însemne o contradicţie în raport cu investigaţia etnologică propusă, este de la sine înţeles că ponderea importanţei era oricum rezervată celei din urmă, etnologia presupunînd, de pe o treaptă superioară de înţelegere, descrierea etnografică.

Dihotomia propusă de Marcel Mauss [10] — *etnografie extensivă*, pe de o parte, şi *etnografie intensivă*, pe de altă parte — nu determină în esenţă o mutaţie în ceea ce priveşte specificul cunoaşterii etnografice. Prima categorie de referinţă ar determina sfera de cuprindere : „le plus de gens possible dans une aire et dans un temps déterminés" ; cea de-a doua categorie ar rezulta din „l'observation approfondie[...] observation aussi complète que possible, aussi poussée que possible, sans rien omettre".

Pentru Jean Cazneuve raportul etnografie-etnologie este remarcat în sensul distanţării dintre „ştiinţa" descrierii spre ştiinţa integrării, a valorificării cognitive a datelor şi faptelor comunicate : „On appelle ethnographie la description minutieuse des groupes sociaux, et plus particulièrement des tribus primitives[...] Elle fournit ainsi les documents, les matériaux de base sur lesquels s'exerce la réflexion de l'ethnologie, qui les utilise de façon comparative et en tendant vers la synthèse" [11]. În acelaşi sens se înscriu şi concluziile unor cercetători ca Felix M. Keesing [12] şi Herman von Trimborn [13].

Jorge Dias [14], accentuînd în determinările sale caracterul specific, strict inductiv al demersului etnografic, contestă acestuia orice tentativă de teoretizare, implicit orice tentativă de a depăşi erudiţia în sine.

Nici pentru Bronislaw Malinowski [15] impasul la care ne referim nu poate fi depăşit decît subsumînd cele două concepte şi orientări ştiinţifice (etnografie, etnologie) unui cadru conceptual şi unei orientări mai generoase, de teorie a culturii.

Firește, alte numeroase exemple pot fi inseriate în sensul celor amintite. Prestigioase personalităţi ştiinţifice ca E. A. Hoebel [16], I. Caro

---

[9] *Geschichtliche Bedingungen. Methoden und Aufgaben der Völkerkunde*, în *K. T. Preuss. Lehrbuch der Völkerkunde*, Stuttgart, 1937 ; *Rassen, Ethnien, Kulturen*, Neuwied-Berlin, 1964.

[10] *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1947, p. 9 ; reed. 1968.

[11] J. Cazneuve, *L'ethnologie*, Paris, 1967, p. 8.

[12] *Cultural anthropology. The science of custom*, New York, 1958.

[13] *Von den Aufgaben und Verfahren der Völkerkunde*, în Leonhard Adam, H. Trimborn, *Lehrbuch der Völkerkunde*. Unter Mitwirkung von Fachgenossen in dritter, umgearbeiter Auflage, herausgegeben von..., Stuttgart, Ferdinand Enke, 1958.

[14] *The Quintessence of the problem. Nomenclature und Subject matter of folklore*, în *Act. Congr. int. Ethnol. régionale* (Arnhem, 1955), Arnhem, 1956.

[15] *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*. Traduit de l'anglais par Pierre Clinquart, Paris, François Maspero, 1970.

[16] *Anthropology. The study of man*, New York, 1949 ; reed. în 1966.

https://biblioteca-digitala.ro

Baroja [17], Branimir Bratanić [18], Charles Winick [19] și Claude Lévi-Strauss [20] au exprimat, sub o formă sau alta, același punct de vedere.

Semnificațiile și limitele documentului etnografic se răsfrîng, direct sau indirect, asupra ansamblului cercetării și disciplinei aferente. Validarea reflectării realității „anchetate" în perspectiva pe care o reclamă suportul epistemologic al orientării pozitiviste nu presupune în genere o lectură a cîmpului de date în latura *originalității*, *coerenței* și cu deosebire *esențialității* lor. Erudiția și specificitatea demersului etnografic au eludat cu oarecare ușurință statutul ontic al realităților investigate și, în primul rînd, punctul de vedere al descifrărilor de factură esențialistă. Procesul de generalizare, de judecată axiologică, descrifrat din seria diversificată a documentelor surprinse, nu a depășit decît arareori coerența și schematica taxinomică. Aceasta însemna — fapt ușor de înțeles — foarte puțin.

Etnografia, ca disciplină științifică, ar trebui să presupună însă mult mai mult, deoarece realitatea investigată este complexă, întregul și interdependența datelor depășesc singularul părților, iar în dialectica raportului parte-sistem, sensul integrării exprimă chiar sensul generalizării și al teoretizării.

Reevaluarea raportului etnografie-etnologie în sensul celor amintite presupune admiterea de principiu a acestei elementare aserțiuni, aproape banalizată astăzi, pe care o redăm în limbajul crocean : „La teoria non è la fotografia della realità, ma il criterio d'interpretazione della realità [...]" [21].

O știință a realităților de civilizație și cultură tradiționale, oricum s-ar denumi ea, nu poate omite — fie și sub pretextul unei cercetări intensive — ideea directoare după care suportul investigațiilor efectuate trebuie să impună, în primul rînd, *comprehensiune* și *explicitare* [22]. În acest sens, reclamînd înțelegerea în profunzime a semnificațiilor autentice ale documentului de valoare etnografică, putem considera că depășirea sau anularea limitelor lui rezultă nu numai din selecția pe care cercetătorul o propune, ci cu deosebire din expresivitatea integrării acestuia, integrare care trebuie să fie neîndoielnic orientată axiologic.

LE DOCUMENT ETHNOGRAPHIQUE — SIGNIFICATIONS, LIMITES

RÉSUMÉ

À l'encontre des évidentes proliférations dans le domaine des investigations d'une ethnographie « purement descriptive » — imposée en premier lieu par l'esprit d'une *orientation positiviste* — une discussion

---

[17] *Análisis de la cultura*, Barcelona, 1949.

[18] *Europäische Ethnologie*, în *Act. Congr. int. Ethnol. régionale* (Arnhem, 1955), Arnhem, 1956.

[19] *Dictionary of Anthropology*, New York, Philosohical library, [1956].

[20] *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958; *Place de l'anthropologie dans les sciences sociales*, în *Sociologie, psychologie sociale et anthropologie culturelle*, UNESCO, 1954.

[21] Benedetto Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Sesta edizione, Bari, Laterza, 1954, p. 178.

[22] Lucien Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1970, p. 220—222.

https://biblioteca-digitala.ro

sur les limites et les significations des sources du processus cognitif définissant le domaine devient de plus en plus nécessaire.

L'étude se propose de remettre en discussion — dans ses grandes lignes — quelques aspects de ce problème fondamental, tout en soulignant l'anachronisme méthodologique de certaines formules et affirmations, spécialement en ce qui concerne l'enregistrement et la classification stricte des informations.

L'analyse critique de l'authenticité de la provenance des documents, ainsi que *l'analyse critique de leur interprétation et de leur crédibilité* — critère et normes d'ordre positiviste adaptés à la démarche éthnographique — sont insuffisants dans une perspective d'ensemble, de synthèse qui suppose en tout cas compréhension, explication claire et déterminations de type axiologique.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

CONTRIBUȚII LA STUDIUL BASMULUI ÎN PROZĂ *CĂLIN NEBUNUL* DIN MSS. EMINESCIAN 2284

NICOLETA MANAFI

Basmul *Călin Nebunul* din mss. eminescian 2284 ridică o problemă a cărei soluționare pare de o dificultate indiscutabilă: este un basm autentic cules de Eminescu de la un narator popular sau o prelucrare poetică de material folcloric creație a poetului? În cercetarea întreprinsă se vor lua în considerație observațiile lui Perpessicius în notele ediției critice ale operei lui M. Eminescu, apărute în 1963 și 1965, precum și studiul prof. M. Pop *Originea orală a basmului „Călin Nebunul"*, „Viața românească", XVII, 1964, nr. 4—5, aprilie-mai. Se va face o analiză dispusă pe două planuri principale, studiul textului sub raport gramatical și stilistic și cercetarea aspectelor referitoare la redactarea și datarea mss. basmului. Se vor cerceta mss. 2284 (basmele *Călin Nebunul*, *Frumoasa Lumii*, *Borta vîntului*, *Finul lui Dumnezeu*), mss. 2258 (rezumatul lacunar al basmului *Călin Nebunul*), mss. 2268, 1—14 v. (poemul *Călin Nebunul*).

Tratînd basmul *Călin Nebunul* aprioric ca un basm popular, vom încerca o analiză în planul morfologiei textului, descompunîndu-l în segmente-evenimente (s.e.) [1], într-o primă etapă, apoi în segmente-narative (s.n.), prin degajarea mărcilor semantice [2], într-o a doua etapă, corespunzătoare unui proces de abstractizare și detectînd în final recurențele [3], care definesc tendința textului spre o anumită regularitate.

Basmul *Călin Nebunul* comunică următoarele evenimente (s. e.):

1. Un împărat are trei fete. 2. Trei tineri vin să le ceară în căsătorie. 3. Împăratul refuză să le dea. 4. Cei trei feciori metamorfozați într-un nor le răpesc. 5. Împăratul vestește în țară că cei care îi vor găsi fetele le vor primi în căsătorie. 6. Trei frați pornesc în căutarea fetelor. 7. Aruncă pe rînd cu arcul pentru stabilirea locului de popas. 8. Ajung la locul unde se înfipsese săgeata aruncată de Călin Nebunul. 9. Cei trei frați fac un foc și decid să păzească focul pe rînd, hotărînd să fie pedepsit cel care va lăsa focul să se stingă. 10. Rămîne de pază fratele mai mare. 11. Apare un zmeu cu trei capete, nemulțumit că au fost călcate moșiile tatălui său. 12. Lupta cu zmeii. 13. Feciorul cel mare omoară zmeul și face din trupul lui trei căpițe de carne. 14. În noaptea următoare rămîne de pază fratele

[1] S. Fotino, S. Marcus, *Gramatica basmului*, în R.E.F., t. 18 (1973), nr. 4.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*.

Rev. etn. folc., tom. 21, nr. 2, p. 167—181, București, 1976

https://biblioteca-digitala.ro

mijlociu. 15. Apare un zmeu cu patru capete. 16. Lupta cu zmeul. 17. Fratele mijlociu omoară zmeul şi face din trupul lui patru căpiţe de carne. 18. În a treia noapte rămîne de pază Călin Nebunul. 19. Apare un zmeu cu opt capete. 20. Lupta cu zmeul. 21. Zmeul este omorît şi Călin Nebunul face opt căpiţe de carne din trupul zmeului. 22. Focul se stinge în timpul luptei şi eroul pleacă în căutare de foc. 23. Eroul leagă pe De-cu-Sară, Miezu-Nopţii şi Zori-de-Ziuă. 24. Ajunge la focul unde dormeau 12 zmei şi 2 zmeoaice. 25. Călin Nebunul ia doi tăciuni şi, gustînd din mîncarea care fierbea pe foc, trezeşte pe zmei. 26. Zmeii vor să-l omoare. 27. Decid să-l cruţe cu condiţia ca el să le-o aducă pe fata Împăratului Roşu. 28. Zmeii îl informează pe erou că Împăratul Roşu are un cocoş şi un căţel care-i dau de veste cînd se apropie cineva de palat. 29. Călin pleacă cu cei 12 zmei spre palatul Împăratului Roşu. 30. Pe drum se întîlneşte cu un voinic cu mîinile legate de un copac; cînd îi vede acesta se smuceşte, îşi rupe mîinile şi fuge. 31. Călin şi zmeii ajung la poarta palatului Împăratului Roşu. 32. Călin se suie pe poartă şi îi cheamă pe zmei după el. 33. Zmeii se urcă pe poartă şi eroul le taie capetele, pe rînd. 34. Călin ia inelul fetei de împărat şi pleacă. 35. Taie vîrfurile limbilor celor 12 zmei. 36. Întors la focul zmeilor, prinde şi omoară pe una din zmeoaice. 37. Călin ia foc şi se întoarce la fraţii săi. 38. Dezleagă pe Zori-de-Ziuă, Miezu-Nopţii şi De-cu-Sară. 39. Eroul ajunge cu foc la locul unde fraţii săi dormeau. 40. Cei trei fraţi pleacă mai departe şi ajung în pădurea de aur. 41. Fraţii mai mari rămîn pe loc, Călin îşi continuă drumul. 42. Ajunge la palatul zmeului care o răpise pe fata cea mare de împărat. 43. Lupta cu zmeul. 44. Zmeul este învins. 45. Călin pleacă şi ajunge la palatul zmeului care o răpise pe fata mijlocie a împăratului. 46. Lupta cu zmeul. 47. Omorîrea zmeului. 48. Călin Nebunul pleacă mai departe. 49. Ajunge la palatul zmeului care o răpise pe fata cea mică a împăratului. 50. Lupta cu zmeul. 51. Metamorfoza zmeului şi a eroului în pară roşie şi pară verde. 52. Ajutorul dat de cioară lui Călin Nebunul. 53. Omorîrea zmeului. 54. Eroul se reîntoarce la cele trei fete de împărat, le ia cu el şi ajunge la locul unde îl aşteptau fraţii săi. 55. Fata cea mare şi fata cea mică sînt promise în căsătorie celor doi fraţi mai mari; Călin Nebunul o alege pe fata mijlocie de soţie. 56. În timp ce Călin dormea, fraţii mai mari îi taie picioarele şi-l părăsesc, plecînd cu fetele de împărat. 57. Călin porneşte spre pădurea de aur şi ajunge la un palat unde întîlneşte pe voinicul fără mîini. 58. Cei doi se leagă fraţi de cruce. 59. Ei o prind pe zmeoaica care scăpase şi îi cer să facă unuia picioare şi celuilalt mîini. 60. Zmeoaica încearcă să-i înşele, indicîndu-le o baltă cu apă moartă. 61. Călin Nebunul o somează să spună adevărul. 62. Călin Nebunul şi fratele său de cruce îşi recapătă picioarele, respectiv mîinile. 63. Zmeoaica este omorîtă. 64. Cei doi fraţi de cruce pornesc spre palatul Împăratului Roşu şi află că un ţigan care se lăudase că omorîse pe cei 12 zmei urma să se căsătorească cu fata împăratului. 65. Baba de la poarta palatului duce fetei împăratului inelul dat de Călin Nebunul. 66. Fata recunoaşte inelul şi împăratul cere babei să spună de unde are basmaua cu alune. 67. Călin Nebunul intră în palat şi demască pe ţiganul impostor. 68. Călin se justifică, arătînd vîrfurile de limbi ale zmeilor ucişi de el. 69. Ţiganul este pedepsit. 70. Fratele de cruce al lui Călin Nebunul se căsătoreşte cu fata împăratului. 71. Călin Nebunul se întoarce acasă. 72. Află că soţia

https://biblioteca-digitala.ro

și copilul său fuseseră nedreptățiți de frații mai mari. 73. Se hotărăște pedepsirea fraților mai mari prin pedeapsă divină. 74. Frații, cel mare și cel mijlociu, sînt omorîți. 75. Nunta lui Călin Nebunul cu fata aleasă de soție.

După degajarea segmentelor-evenimente (s.e.), a unităților sintagmatice la nivelul perceperii imediate a basmului, se impune gruparea segmentelor-evenimente în segmente-narative (s.n.) cu o semnificație mai abstractă, adevăratele morfeme ale basmului; se vor stabili și mărcile semantice (m.s) corespunzătoare segmentelor narative.

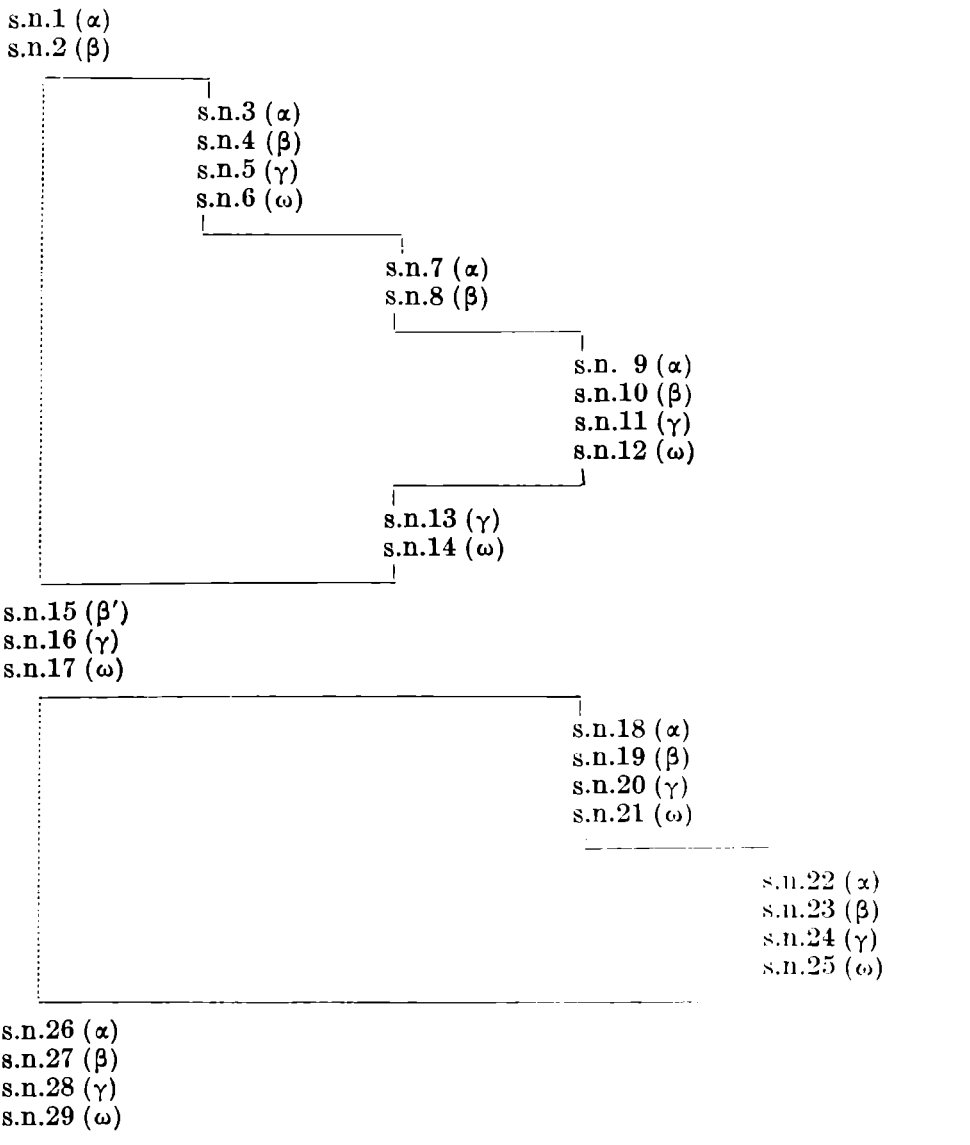
segmente narative	*segmente-evenimente conținute*
1 (raptul)	4
2 (inițiativa)	5, 6, 7, 8
3 (provocarea din partea zmeilor$_1$)	9, 10, 11, 14, 15, 18, 19
4 (lupta)	12, 16, 20
5 (omorîrea zmeilor$_1$)	13, 17, 21
6 (victoria eroului)	
7 (lipsa focului)	22
8 (asigurarea pentru reușită)	23
9 (prejudiciere posibilă)	24, 25, 26
10 (schimbul)	27, 28, 29, 30, 31
11 (omorîrea zmeilor$_2$)	32, 33, 34, 35
12 (salvarea eroului)	
13 (omorîrea zmeoaicei$_1$)	36
14 (obținerea focului)	37, 38, 39
15 (lupta)	40, 41, 42, 45, 48, 49 (s.e. de legătură, de semnificație nulă) 43, 44, 50, 51, 52 (semnificative)
16 (omorîrea zmeilor$_3$)	47, 53, 54, 55
17 (eliberarea fetelor)	
18 (prejudicierea eroului)	56
19 (refacere posibilă)	57, 58, 59, 60, 61
20 (omorîrea zmeoaicei$_2$)	63
21 (refacerea eroului)	62
22 (impostura)	64
23 (impiedicarea imposturii)	65, 66, 67, 68
24 (omorîrea impostorului)	69
25 (răsplata$_1$)	70
26 (prejudicierea familiei eroului)	71, 72
27 (hotărîrea eroului)	73
28 (omorîrea fraților)	74
29 (răsplata$_2$)	75

Segmentele-evenimente 1, 2 și 3 nu au fost incluse întrucît acestea se referă la situația inițială, constituind preambulul acțiunii. Se observă că perechile de segmente narative (5, 6), (11, 12) și (16, 17) sînt strîns relaționate semantic. Analiza atestă degajarea a 75 de segmente-evenimente grupate în 29 de segmente-narative, cărora le corespund 4 mărci semantice, notate simbolic prin α, β, γ și ω. Marca semantică α corespunde segmentelor narative : raptul, provocarea din partea zmeilor$_1$, lipsa focului, prejudiciere posibilă, prejudicierea eroului, impostura, prejudicierea familiei eroului. Cele șapte segmente narative formează marca „stare defa-

https://biblioteca-digitala.ro

vorabilă". Marca semantică β, „încercarea", cuprinde opt segmente narative : inițiativa, lupta, asigurarea pentru reușită, schimbul, lupta, refacerea posibilă, împiedicarea imposturii, hotărîrea eroului. Marca semantică γ, „pedepsirea", cuprinde șapte segmente narative : omorîrea zmeilor$_1$, omorîrea zmeilor$_2$, omorîrea zmeoaicei$_A$, omorîrea zmeilor$_3$, omorîrea zmeoaicei$_B$, omorîrea impostorului, omorîrea fraților. Marca semantică ω, „reușita", include șapte segmente narative : victoria eroului, salvarea eroului, obținerea focului, eliberarea fetelor, refacerea eroului, răsplata$_1$, răsplata$_2$.

Modelul structural al basmului se prezintă astfel :



https://biblioteca-digitala.ro

În tabelul de mai sus se observă dispunerea ciclurilor pe cinci planuri diferite, după modul de structurare a basmului. Procedînd la transpunerea acestui tabel într-o formulă care cuprinde sintagmatic ciclurile de mărci ale segmentelor narative, respectiv

$$\alpha_1\beta_1[\alpha_2\beta_2\gamma_2\omega_2,\ \alpha_3\beta_3\gamma_3\omega_3(\alpha_4\beta_4\gamma_4\omega_4)\ \gamma_3\omega_3]\ \beta'_1\gamma_1\omega_1,\ \alpha_5\beta_5\gamma_5\omega_5,\ \alpha_6\beta_6\gamma_6\omega_6,\ \alpha_7\beta_7\gamma_7\omega_7,$$

se observă că aceasta conține atît cicluri succesive, cît și cicluri intercalate în altele. Aceste cicluri sînt :

$\alpha_1\beta_1\gamma_1\omega_1$ — ciclul inițial cuprinzînd segmentele narative 1, 2, 15, 16, 17 ;
$\alpha_2\beta_2\gamma_2\omega_2$ — ciclul intercalat în cel precedent, cu s.n. 3, 4, 5, 6 ;
$\alpha_3\beta_3\gamma_3\omega_3$ — ciclul intercalat în ciclul inițial și succesiv ciclului de indice 2 ; include s.n. 7, 8, 13, 14 ;
$\alpha_4\beta_4\gamma_4\omega_4$ — ciclu intercalat în ciclul de indice 3 ; cu s.n. 9, 10, 11, 12 ;
$\alpha_5\beta_5\gamma_5\omega_5$ — ciclul succesiv celui inițial, cu s.n. 18, 19, 20, 21 ;
$\alpha_6\beta_6\gamma_6\omega_6$ — ciclu succesiv celui de indice 5, cu s.n. 22, 23, 24, 25 ;
$\alpha_7\beta_7\gamma_7\omega_7$ — ciclu succesiv celui de indice 6, cu s.n. 26, 27, 28, 29.

Se constată că ciclurile de indici 1 și 7 sînt dispuse în același plan. Aceasta se datorește faptului că reușita eroului din ciclul de indice 1 (eliberarea fetelor de împărat) nu este completată printr-o recompensă, conform logicii basmului. Această recompensă (nunta eroului cu fata de împărat) se face în finalul ciclului de indice 7. În mod excepțional, în cadrul ciclului de indice 1, apare de două ori termenul β, întrucît s.n.2 și 15 aparțin aceluiași ciclu și aceleiași mărci. Ciclurile de indice 2 și 3, ca și ciclurile de indice 5 și 6, deși sînt succesive, sînt situate în planuri diferite conform structurii narative a basmului.

Basmul *Călin Nebunul* cuprinde motive din mai multe tipuri de basme ; el este o îmbinare a motivelor din tipurile 301, H 1223 pct. 3, 300 A, 304, 723x, 300, 550 (cf. catalogul internațional Arne-Thompson, *The Types of the Folk-Tale*, Helsinki, 1961). Integrînd motivele în formula basmului, se poate urmări mai pregnant mecanismul combinatoriu :

$$\underbrace{\alpha_1\beta_1[\alpha_2\beta_2\gamma_2\omega_2}_{301+H\ 1223\ pct.\ 3},\ \underbrace{\alpha_3\beta_3(\alpha_4\beta_4\gamma_4\omega_4)\ \gamma_3\omega_3]}_{300\ A}\ \underbrace{\beta'_1\gamma_1\omega_1}_{304+723x+300},\ \underbrace{\alpha_5\beta_5\gamma_5\omega_5}_{301},\ \underbrace{\alpha_6\beta_6\gamma_6\omega_6}_{550},\ \underbrace{\alpha_7\beta_7\gamma_7\omega_7}_{300}\ \underbrace{}_{301}$$

Recurența seriei /α, β, γ, ω/, continuă sau discontinuă, totală (cu un număr integral de componente) sau parțială (recurența unei jumătăți de serie), sugerează posibilitatea reluării combinațiilor, reprezintă continuarea virtuală a seriei în actul oral al povestitului. „Creațiile acestea sînt în permanență deschise, prin chiar geneza lor, unor posibile continuări, iar tendința de simetrie și recurență este mult mai pregnantă" [4]. Această libertate conduce la un număr infinit de posibilități combinatorii, concretizate în multitudinea variantelor de basm popular. Structural, basmul *Călin Nebunul* se comportă ca o variantă de basm popular autentic[5],

[4] *Ibidem*, p. 360.

[5] Motivele care alcătuiesc formula basmului din mss. eminescian se regăsesc în structura unor variante de basm fantastic din arhiva Institutului de cercetări etnologice și dialectologice. Se menționează ca relevante basmul *Cu Petrea Făt-Frumos, ștebli de busuioc, născut la mănezu-nopții* — text mg. 829, A.I.C.E.D., și basmul *C-on om o avut trei feciori*, text fg. 14.127, A.I.C.E.D. Cea mai apropiată structural de basmul din mss. eminescian este varianta

https://biblioteca-digitala.ro

cu un model complex, rezultat al combinării de motive din tipurile menționate mai sus.

În modelul general al basmului *Călin Nebunul* se conturează unele microstructuri, precum formulele inițiale și finale. Formula inițială, „Era odat-un împărat ș-avea trei fete și erau așa de frumoase de la soare te puteai uita da' la dînsele, ba", este tipul de formulă introductivă cu elemente afirmative privind verosimilitatea basmului referitor la existența eroilor („era") și plasarea în timp nedeterminat a acțiunii („odat' "). O formulă inițială asemănătoare se întîlnește deseori în basmele populare, de exemplu „O fost odată on împărat..." [6]. Morfologia formulei finale a basmului *Călin Nebunul* este mai complexă decît cea a formulei introductive: „Și eram și eu acolo..., și ei au făcut o ulcicuță de papară și m-o dat pe ușă-afară. Da' mie mi-o fost ciudă și m-am dus în grajd și mi-am ales un cal cu șaua de aur, cu trupul de criță, cu picioare de ceară, cu coada de fuior, cu capul de curechi, cu ochii de neghină, ș-am pornit p-un deal de cremene: picioarele se topeau, coada-i pîrîia, ochii pocnea. Ș-am încălicat pe-o prăjină și ț-am spus o minciună, ș-am încălicat pe-o poartă și ți-am spus-o toată" [7]. Analizînd formula finală a basmului *Călin Nebunul*, N. Roșianu [8] stabilește o formulă finală, combinată, de tipul $P\ D_{21}^{v}\ D_{9}^{v}\ D_{22}^{v}\ B^{v}$, în care:

P — indică prezența povestitorului la ospățul din poveste;
D — deplasarea povestitorului de la locul acțiunii la ascultători;
v — caracterul neverosimil al elementului D — elementele folosite pentru deplasare, „ș-am încălicat pe-o *prăjină*", „și mi-am ales un cal", „ș-am încălicat pe-o *poartă*";
B^{v} — se referă la textul „ț-am spus o minciună".

Creația populară în genere, basmul popular în particular, cuprinde o gamă variată de procedee și structuri fixe care înlesnesc memorarea, reproducerea și inovația. Cîteva din aceste procedee și elaborate populare pot fi surprinse și în basmul *Călin Nebunul*, iar pentru conturarea sursei folclorice se consideră utilă paralela cu alte basme populare.

Procedeul tripticului popular, formulă dinamică cu trei componente, două de retardare și al treilea de avansare, se recunoaște în proba de aruncare a arcului pentru marcarea locului de popas: frații mai mari aruncă arcul la aceeași distanță, măsurabilă în timp de două zile, pe cînd arcul celui mai mic dintre frați parcurge o distanță cu mult mai mare, obligîndu-i să meargă „trei luni de zile, zi și noapte" [9]. Procedeul tripticului este deosebit de frecvent în basmele populare; se atestă în basmul *Cu Petrea Făt-Frumos, steblî d' busuioc, născut la mńezu noptî* [10]. Cei trei feciori ai împăratului păzesc focul pe rînd, o babă se apropie de foc și

---

de basm fantastic *Șoimu-pămîntului* — text i. 9.832. A.I.C.E.D., povestitor Dunea Gavrilă, leud — Baia Mare, culegător G. Sulițeanu. Basmul *Șoimu-Pămîntului* are 30 s.e. comune cu basmul *Călin Nebunul*, cuprinse între s.e. 9 și s.e. 39 ale basmului din mss. eminescian.

[6] *Nucu de aur*, în O. Birlea, *Antologie de proză populară epică*, vol. I, București E.P.L., 1966, p. 532.

[7] M. Eminescu, *Opere alese*, vol. III, București, E.P.L., 1965, p. 348.

[8] N. Roșianu, *Stereotipia basmului*, București, Editura Univers, 1973, p. 71.

[9] M. Eminescu, *op. cit.*, p. 339.

[10] O. Birlea, *op. cit.*, p. 274.

https://biblioteca-digitala.ro

omoară pe cei doi frați mai mari; prîslea, înțelegînd înșelătoria babei, o omoară.

Mod caracteristic de structurare a materialului popular, paralelismul se conturează ca o succesiune de sintagme identice sau asemănătoare ca schemă a structurii sintactice. În basmul din mss. eminescian se relevă tipul de paralelism de gradație în conflictul eroului cu zmeii pentru salvarea fetelor împăratului. Gradul de dificultate al luptei este marcat de prezența zmeilor cu 3, 4, 8 capete, de capacitatea zmeilor de a minca: patru cuptoare de pîine, patru vaci fripte, patru antaluri cu vin / opt cuptoare de pîine, opt vaci fripte, opt antaluri cu vin / douăsprezece cuptoare de pîine, douăsprezece vaci fripte, douăsprezece antaluri cu vin. În mod asemănător se realizează gradarea luptei celor trei frați plecați la vînătoare, cu balaurii cu un cap, două și trei capete [11].

În țesătura narativă a basmului *Călin Nebunul* sînt inserate formule stereotipe, precum raptul fetelor de împărat, lupta cu zmeii, proba cu arcul, cioara ca adjuvant al eroului, frăția de cruce și altele. Formulele elaborate pot fi stereotipii de model cu verbalizare diferită sau cu aceeași verbalizare. Pentru cel de-al doilea tip de stereotipie ilustrativă este tripla formulă de adresare a eroului către Zori-de-Ziuă, De-cu-Sară, Miezu-Nopții:

„Bună noapte!
Mulțumesc d-tale!
Da' cine ești d-ta?
Eu-s De-cu-sară" [12].

După o analiză a structurii basmului se impune adîncirea cercetării textului în plan semantic, urmărindu-se modul de desfășurare a acțiunii, elementele de timp și spațiu [13].

Pe parcursul narațiunii, timpul este tratat ca durată obiectivă, prin marcarea unităților de timp, a momentelor zilei. Amploarea evenimentelor deosebite este determinată temporal: „Nuntă strașnică, de-o ținut vo trei săptămîni" [14]. „Ș-acea nuntă a ținut o săptămînă întreagă" [15]. În concepția populară timpul nu reprezintă numai o dimensiune cantitativă, ci și o valoare calitativă; există un timp malefic care imprimă acțiunilor un conținut negativ, sau invers, acte răufăcătoare care se petrec într-un timp malefic. Actul indezirabil al raptului fetelor se săvîrșește seara, iar conflictul celor trei frați cu zmeii, făpturi malefice, pentru păzirea focului, are loc la miezul nopții. În planul fabulos al narațiunii, timpul în determinarea concretă poate fi personificat în personaje ca De-cu-Sară, Miezu-Nopții, Zori-de-Ziuă [16] sau De-cu-Sară, Miez-de-Noapte, Dinspre-Ziuă [17], iar oprirea și reluarea fluxului termporal sînt exprimate în gestul simbolic al imobilizării acestor personaje. Anomalia temporală provocată de Călin Nebunul este resimțită de frații care dorm lîngă foc:

---

[11] Basmul *Șoimu-Pămîntului*, text i. 9832, A.I.C.E.D.
[12] M. Eminescu, *op. cit.*, p. 340.
[13] M. Pop, *Curs universitar despre basmul fantatsic*, mss.
[14] M. Eminescu, *op. cit.*, p. 347.
[15] Basmul *Șoimu-Pămîntului*, text i. 9832, A.I.C.E.D.
[16] M. Eminescu, *op. cit.*, p. 341.
[17] Basmul *Șoimu-Pămîntului*, text i. 9832. A.I.C.E.D.

https://biblioteca-digitala.ro

„I, Călin Nebune, lung-a mai fost noaptea asta" [18]. În mod similar se justifică și nedumerirea fraților la reîntoarcerea fratelui mai mic în basmul *Șoimu-Pămîntului* : „Ce-a fost că li se părea noaptea asta cît un an de mare". Formula introductivă a basmului din mss. eminescian sugerează un timp îndepărtat, nedeterminat, în care se desfășoară narațiunea fantastică. Limita temporală este desființată și distanța de la prezentul narării la timpul narațiunii, infinită.

În cercetarea asemănărilor dintre basmul *Călin Nebunul* și narațiunile fantastice populare, unele considerații privind dimensiunile spațiale permit sublinieri noi. Acțiunea basmului *Călin Nebunul* pendulează între lumea reală și cea fabuloasă. În preambul evenimentele se petrec într-un spațiu real penetrat de făpturi malefice (zmeii fură fetele de împărat). Spațiile real și fabulos sînt diferențiate prin opoziția calitativă lume bună/lume rea ; lumea rea care trăiește în spațiul fabulos este mai puternică decît lumea bună din spațiul real. Mediul fantastic este populat de făpturi neumane (zmei, zmeoaice) sau făpturi umane răpite (fetele de împărat) ; în acest spațiu metamorfozarea este un fapt obișnuit (Călin și zmeul cu care se luptă se transformă în pară verde și pară roșie), lucrurile sînt supradimensionate (unul dintre zmei mănîncă 12 cuptoare de pîine, 12 vaci fripte și bea 12 antaluri cu vin ; pentru a-l putea înfrunta, făcînd față proporțiilor, eroul posedă marca de năzdrăvan). În mediul fabulos, pădurile de aramă, argint și aur, se află locuri și obiecte malefice, și benefice care întrețin sau distrug viața (balta din partea dreaptă, cu apă vie, și balta din stînga, cu apă moartă). În concepția populară dreapta și stînga corespund unei bipolarități, în care dreapta are o semnificație pozitivă, iar stînga, negativă. Locul este definit prin calitatea lui specifică în determinările concrete, materiale, și ca potențial spiritual.

În investigarea basmului ca discurs, se remarcă procedeul intervenției povestitorului în narațiunea din mss. eminescian, procedeu frecvent în basmele populare : „Da el, cînd a auzit așa, numai el știa inima lui, că dă, să ierți mata, cinstita fața matale ! era a lui" [19] ; „Ii unghi pișoru — c-avę un pișor rupt — o ieșit leu de acolo" [20].

În narațiune momentele în succesiune sînt de durată egală sau nonegală ca relatare și ca pondere. Întîlnirea lui Călin cu De-cu-Sară, Miezu-Nopții și Zori-de-Ziuă se desfășoară în trei timpi egali ca importanță și spațiu narativ. Diversificarea timpilor ca mod de narare și ca accent de semnificație crează în planul povestirii o gradație. Lupta eroului cu zmeii pentru eliberarea celor două fete de împărat mai mari reprezintă două momente de durată egală ca relatare, dar de pondere diferită ; gradarea ascendentă de la primul la cel de-al doilea conflict e marcată de calitatea actantului opozant de a se putea hrăni cantitativ dublu față de cel anterior (primul zmeu mănîncă patru cuptoare de pîine, patru vaci fripte și bea patru antaluri de vin, în timp ce al doilea zmeu se hrănește cu opt cuptoare de pîine, opt vaci fripte și bea opt antaluri cu vin). Lupta cu cel de-al treilea zmeu marchează sfîrșitul conflictului pentru eliberarea fetelor de împărat și reprezintă momentul culminant și decisiv, în care

[18] M. Eminescu, *op. cit.*, p. 342.
[19] *Ibidem*, p. 348.
[20] O. Birlea, *op. cit.*, p. 324.

https://biblioteca-digitala.ro

gradul de dificultate atinge limita maximă. Povestitorul insistă asupra acestui timp care depășește ca importanță și ca întindere cei doi timpi anteriori.

În cadrul relației basmului *Călin Nebunul* cu basmele populare, cercetarea planului etic al textului din mss. eminescian întregește imaginea complexă a asemănărilor. Ca orice basm popular, basmul *Călin Nebunul* se organizează după modelul binar care include opoziția fundamentală bine-rău. *Bine* înseamnă ordine, echilibru, existență în limite normale. *Rău*, ca termen de opoziție, se referă la dezordine, dezechilibru, anomalie. În *Călin Nebunul* marca semantică (α), „stare defavorabilă", grupează cele șapte segmente narative — raptul, provocarea din partea zmeilor$_1$, lipsa focului, prejudicierea posibilă, prejudicierea eroului, impostura, prejudicierea familiei eroului — incluse în categoria etică *rău*. Marca semantică (ω), „reușita", cu segmentele narative — victoria eroului, salvarea eroului, obținerea focului, eliberarea fetelor, refacerea eroului, răsplata$_1$, răsplata$_2$ — aparține categoriei etice *bine*. În dihotomia etică *bine/rău* se înscriu și actanții: a) Călin Nebunul ca actant principal, cei doi frați mai mari ai eroului (în prima parte a narațiunii), adjuvanții eroului (voinicul fără mîini, corbul) se grupează în categoria *bine*, acționînd pentru restabilirea echilibrului; b) actanții opozanți (zmeii, zmeoaicele, țiganul impostor, frații care vor să-l omoare pe Călin) aparțin categoriei *rău*, urmărind distrugerea echilibrului. În datele fundamentale ale eticii speciei se înscriu elemente de etică a comportamentului actanților în relațiile dintre ei, relevînd o concepție specific populară. În raporturile stabilite între diferiții actanți, raporturi ce atestă respectarea unor norme de politețe, salutul apare invariabil, independent de natura relațiilor: „Bună vreme, voinice! — Mulțumesc dumitale, Căline Nebune!" [21] „Bun noroc, smeilor! — Mulțumăs dumitali, înălțați împărați!" [22]

Formulele de adresare ale povestitorului față de auditoriu, relevante pentru etica comportării în relația narator-ascultător, frecvente în basmele populare, denotă bunăvoință și condescendență. „Să ierți mata, cinstita față matale!" [23]

Anumite elemente, grefate în narațiunea basmului *Călin Nebunul*, îmbogățesc imaginea modului specific țărănesc de a concepe și exprima realitatea. Călin Nebunul, fratele cel mai mic, „era prost, ședea-n cenușă" [24]. Călin cel prost este și năzdrăvan, reușind să-și întreacă în abilitate și vitejie frații mai mari și să elibereze fetele de împărat din captivitatea zmeilor. Situația lui prislea considerat prost, care se dovedește capabil în acțiune, rezolvînd conflictul cu opozantul și restabilind echilibrul distrus, este atestată în unele basme populare: „Ș-împăratu cela avę tri ficiori: doi era cumințî șî unu ira prost. Acela, cît ira lumea șî pămîntu, iel numa în cenușă să ğiuca" [25].

Relația de adjuvanță rezolvată în legarea frăției de cruce (Călin devine frate de cruce cu voinicul fără mîini; raportul de adjuvanță con-

[21] M. Eminescu, *op. cit.*, p. 345.
[22] O. Bîrlea, *op. cit.*, p. 312.
[23] M. Eminescu, *op. cit.*, p. 348.
[24] *Ibidem*.
[25] O. Bîrlea, *op. cit.*, p. 209.

https://biblioteca-digitala.ro

cretizat în frăția de cruce apare în numeroase basme populare românești) constituie un alt aspect al concepției caracteristic populare.

În cercetarea basmului *Călin Nebunul*, a relației cu basmele populare, analiza ritmului prozei ca sintaxă și ca sunet și unele considerații asupra limbii și stilului textului din mss. eminescian nuanțează studiul întreprins. Referitor la ritmul prozei ca sintaxă, se remarcă o construcție de tip popular, cu paralelism la nivelul frazei și predominanța propozițiilor principale în raport de coordonare prin juxtapunere sau copulativ. „Acu s-a culcat cei doi și cel mare a rămas să păzească. Pe la miezu nopții s-a auzit un vuiet grozav. Era un zmeu cu trei capete" [26]. Seriile de propoziții coordonate, dezarticularea frazei în propoziții scurte, formulările incidente, dialogul concis, caracteristici ale stilului oral popular, conferă textului un ritm precipitat. În ritmul prozei ca sunet interesează ritmul ca aritmetică, adică regularitățile provenind din numărul elementelor sonore, și ritmica tonică, regularitățile avînd la bază distribuția silabelor tone și atone. Pasaje ritmate și uneori rimate sînt intercalate între altele cu topică normală și grupuri sonore neregulate. Variația ritmică generată de alternanța formulelor sonore regulate cu cele neregulate este specifică basmului popular. Sintagma „împărate-prenălțate" [27], cu fracționare prin rimă interioară bisilabică (4 + 4) și în ritm binar trohaic, precum și construcția rimată „de la soare te puteai uita, da la dînsele ba" [28], cu neregularități în structura ritmică, sînt formule stereotipe care se întîlnesc frecvent în basmul popular. În textul din manuscrisul eminescian unele formule regulate de proză ritmată și rimată reprezintă grupuri binare legate, cuprinzînd același număr de silabe și picioare metrice, cu succesiune identică de silabe tone și atone:

„Eu m-oi face-o pară roșă, tu te fă o pară verde" (8 + 8) [29].
/ ∪ / / ∪ / / ∪ / / ∪ // / ∪ / / ∪ / / ∪ / / ∪

Alte formule ritmate și rimate au structură metrică mai complexă: „Para roșă-i mai moale, para verde-i mai tare" (7 + 7) [30].
/ ∪ / / ∪ ∪ / / ∪ // / ∪ / / ∪ ∪ / / ∪ /

Limba textului din mss. eminescian relevă particularitățile dialectale ale graiului din nordul Moldovei, atestările fiind de ordin fonetic, morfologic și lexical (fonetic și morfologic: *i-o tăiet, li-o zis, mulțămesc d-tale, nimărui, să văd oi pute mînca*). Lexical, termenii *hîrb, a bate* (pentru „a lătra"), *a durăi, a pica, curechi* se întîlnesc atît în nordul Moldovei, cît și în nordul Transilvaniei. Dar termenii *antaluri de vin, chirostie, huet, logofeți, ogradă* sînt proprii Moldovei. În basmul *Călin Nebunul* apar frecvent forme verbale de singular în loc de plural (*o zis, o luat*), precum și expresive locuțiuni populare *(o prins a fluiera, o scos veste-n țară)*. Se repetă cu consecvență adverbul *acu*, marcînd începutul frazelor, procedeu specific narațiunilor fantastice populare.

[26] M. Eminescu, *op. cit.*, p. 339.
[27] *Ibidem*, p. 347.
[28] *Ibidem*, p. 338.
[29] *Ibidem*, p. 344.
[30] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

Într-o primă etapă a cercetării, s-au urmărit aspecte ale gramaticii și stilului basmului *Călin Nebunul*, făcîndu-se o comparație cu basmele populare. Sub raportul morfologiei textului, basmul din mss. eminescian se configurează ca o variantă de basm autentic, cu un model complex, rezultat din contaminarea unor motive din tipurile Aarne-Thompson menționate. Studiul microstructurilor (formulele inițiale și finale), al procedeelor (triptic popular și paralelism de gradație) și elaboratelor populare (stereotipiile) întărește ideea originii folclorice a basmului *Călin Nebunul*. Considerațiile asupra modului de desfășurare a acțiunii, asupra elementelor de timp și spațiu, precum și studiul planului etic al textului susțin, dintr-un alt unghi, autenticitatea folclorică a basmului *Călin Nebunul*. În analiza ritmului prozei ca sintaxă, se remarcă o construcție de tip popular, cu fraza scurtă, compusă în special din propoziții principale coordonate, cu formulări incidente și dialog concis. Studiul ritmului prozei ca sunet și analiza faptelor de limbă subliniază caracterul oral al basmului *Călin Nebunul*.

Am conceput studiul basmului *Călin Nebunul* pe două planuri de cercetare, unul cuprinzînd valorile intrinseci ale textului, celălalt referindu-se la elemente externe (forma de redactare, observații asupra datării manuscriselor).

În cercetarea modului de redactare se vor considera trei manuscrise eminesciene: mss. 2284, cuprinzînd basmele *Călin Nebunul*, *Frumoasa Lumii*, *Borta vîntului*, *Finul lui Dumnezeu*, mss. 2258 cu rezumatul lacunar al basmului *Călin Nebunul* și mss. 2268, 1—14, conținînd poemul *Călin Nebunul*.

Pentru o tratare a basmului *Călin Nebunul* ca un basm popular, se impune ca prim moment al cercetării opțiunea științifică pentru unul din termenii dihotomiei privind originea orală sau scrisă a textului. În *Catalogul prozei populare române* (lucrare elaborată în cadrul I.C.E.D.), care are la bază o cercetare exhaustivă a culegerilor efectuate, sînt integrate mai multe basme publicate care cuprind motive asemănătoare celor din basmul în proză *Călin Nebunul*: un basm publicat de Franz Obert în *Rumänische Märchen und Sagen* — 1858, basmul *Balaurul cu șapte capete*, publicat de P. Ispirescu în „Țăranul român" — 1862, povestea *Iutele pămîntului* de N. D. Popescu apărută în *Calendarulu basmeloru, cantu-riloru populare pe anulu de la Christu 1874*, basmul *Împăratul Por*, în *Povești bătrînești*, *Trei frați vînători*, în *Alte basme* de D. Stăncescu, basmul *Povestea celor trei feciori de împărat*, „Revista I. Creangă", an. IV, 1911, nr. 5, apr. Basmul publicat de Franz Obert conține ca motiv comun cu basmul *Călin Nebunul* doar episodul încercării zmeilor de a cuceri fata de împărat cu ajutorul eroului, iar basmul lui P. Ispirescu se atinge în planul asemănării cu basmul din mss. eminescian numai prin motivul în care eroul leagă pe Zori-de-Ziuă, Miază-Noapte și De-cu-Sară. Compararea din punctul de vedere al conținutului tematic atestă că printre basmele publicate pînă în 1872, anul mss. 2284, Eminescu nu a găsit nici o variantă tipărită pe care să o copieze. În acest sens se menționează opinia prof. M. Pop [31] privind excluderea originii scrise a basmului *Călin Nebunul*.

---

[31] M. Pop, *Originea orală a basmului „Călin Nebunul"*, în „Viața românească", an. XVII (1964) nr. 1—5, aprilie—mai.

https://biblioteca-digitala.ro

Operînd eliminarea unuia din termenii dihotomiei, se impune cercetarea originii orale a basmului din manuscrisul eminescian. Se va încerca o reconsiderare critică a observațiilor făcute de Perpessicius în notele ediției critice *Opere — Eminescu* și a analizei prof. M. Pop [32]. Considerăm ca parametri fundamentali ai problemei aspectul datării textelor (rezumatul lacunar, basmul în proză și varianta versificată — poemul), relația basmului în proză *Călin Nebunul* cu celelalte basme din mss. 2284, raportul între punctaj, basmul în proză și poem.

Rezumatul lacunar al basmului *Călin Nebunul* datează, după opinia lui Perpessicius, din anul 1869; Perpessicius argumentează datarea: „...dar, înainte de sfîrșitul anului 1869, Eminescu e la Viena și manuscrisele ne împărtășesc un alt proces-verbal scris de mîna lui Eminescu, cu osebire interesant pentru că aceeași grafie, de altminteri textele sînt vecine, se întîlnește și în rezumatul, punctajul ar fi mai corect spus, lacunar la mijloc, al basmului în proză « Călin Nebunul » [33]. Este vorba de un proces-verbal al unei societăți studențești vieneze. „...și un lucru e sigur: procesul-verbal e anterior lui ianuarie 1870, pentru motivul că unul din personagiile amintite, autorul și criticul dramatic Al. Lăzărescu-Laerțiu, e solicitat cu deferență, în timp ce articolul din „Familia", despre repertoriul teatrului, din ianurie 1870, al lui Eminescu, îl execută cu severitate" [34]. Se impune concluzia că rezumatul basmului, ca și acest text de proces-verbal au fost întocmite de Eminescu la Viena, către sfîrșitul anului 1869. Basmul în proză *Călin Nebunul*, ca și celelalte basme din mss. 2284, datează cu aproximație din „1871—1872, judecînd după grafie și după anumite vecinătăți de texte" [35]. Varianta versificată a basmului în proză, din mss. 2268, 1—14 v, „poate fi datată cu aproximație Iași — 1875" [36].

Referitor la relația basmului în proză *Călin Nebunul* cu celelalte basme din mss. 2284, *Frumoasa Lumii*, *Borta vîntului* și *Finul lui Dumnezeu*, se constată că toate cele patru texte sînt scrise succesiv, „cu aceeași cerneală, cu aceeași grafie și particularități ortografice" [37], același scris rapid, cu lacune și abrevieri, pe întreg parcursul lor. Anumite particularități lingvistice (de ex. alternarea formelor dialectale cu cele literare, folosirea repetată a adverbului *acu*, tipul de frază scurtă, precipitată) comune basmelor din mss. 2284 întăresc supoziția că ele ar fi fost relatate de un singur povestitor. Modul de redactare al basmelor din mss. eminescian 2284 constituie pentru Perpessicius un argument important în susținerea originii orale a acestora. Perpessicius observă în legătură cu basmul în proză *Călin Nebunul* că redactarea lui poartă toate semnele oralității. Eminescu suprimă liniile de dialog, folosește cifre în loc de litere, operează unele abrevieri, în special acolo unde dialogul se repetă. Spre exemplu: „Mulțămesc dumitale! Da cine ești d-ta?", iar în reluare „M.d.! D.c.e.d.?" (mss. 2284). Ca și basmul *Călin Nebunul*, basmul *Frumoasa Lumii* apare

---

[32] *Ibidem.*

[33] P. Perpessicius, *Eminescu și folclorul*, în *Opere Eminescu*, vol. VI, București, E.P.L., 1963, p. 13.

[34] *Ibidem.*

[35] P. Perpessicius, *Opere Eminescu*, vol. III, București, E.P.L., 1965, p. 543.

[36] *Op. cit.*, p. 495.

[37] P. Perpessicius, *Opere alese Eminescu*, vol. VI, București, E.P.L. 1963, p. 617—618.

https://biblioteca-digitala.ro

în manuscris barat transversal, probabil ulterior versificării. „Lacunele textului, parantezele explicative, anumite calupuri sintactice, neglijențele și mai ales reflecțiile în aparté ale povestitorului imprimă basmului un caracter de netă oralitate și întăresc impresia că el a fost transcris după dictare" [38]. În mod similar, basmele *Borta vîntului* și *Finul lui Dumnezeu* prezintă lacune și abrevieri care sugerează că basmele sînt notate de Eminescu în timpul povestitului.

Studiul prof. M. Pop *Originea orală a basmului „Călin Nebunul"* subliniază ideea că acest text, alături de celelalte trei din mss. 2284, reprezintă un basm autentic cules de la un povestitor popular, că „Eminescu a izbutit să transcrie povestirea orală păstrînd savoarea expresiilor populare, cadența populară, ritmul ei. A făcut transcrierea cu fidelitate de magnetofon, respectînd particularitățile stilului oral [39]". Perpessicius observă în acest sens: „Nenumăratele alternanțe: zmeul, smeu, smău, chirosteie și pirosteie, se pare că transcriu cu fidelitatea unui magnetofon variațiunile fonetice ale povestitorului" [40].

După considerațiile privind raportul de legătură între basmele din mss. 2284, se va studia relația dintre rezumatul-punctaj, basmul în proză și varianta versificată. „Deși datarea manuscriselor s-ar împotrivi, n-ar fi exclus ca rezumatul să fie un punctaj pentru forma versificată a basmului", susține prof. M. Pop [41]. E drept că datarea manuscriselor aparține domeniului supoziției, dar argumentele care o susțin sînt convingătoare și pare dificil de ignorat cronologia textelor. Acceptînd datarea făcută de Perpessicius (1869 — punctaj, 1871—1872 — basm în proză, 1875 — poem), nu putem menține presupunerea că rezumatul reprezintă un punctaj pentru forma versificată a basmului. Prof. M. Pop încearcă să-și justifice ideea comparînd rezumatul cu versiunea în proză și cu forma versificată a basmului, remarcînd două elemente principale care diferențiază cele trei versiuni:

— Expresia *merge pe brînci* din rezumat [42], cu varianta „Vo trei zile dupolaltă *se mai tîrîie în brînci*" [43], lipsește din basmul în proză. Poate să fie vorba de o revenire în expresie de la rezumat la varianta versificată fără considerarea existenței unui punctaj ulterior basmului în proză.

— În rezumat, Călin, cel mai mic dintre frați, este caracterizat și ca *năzdrăvan*, dar acest atribut el nu-l are decît undeva, printre rînduri, în varianta în proză. Poetul l-a remarcat și l-a notat în rezumat, dar n-a mai revenit asupra lui în forma versificată [44]. Calificativul de *năzdrăvan* este atribuit eroului în toate trei variantele. În basmul în proză se menționează că „picioarele i le-o luat de acolo, că almintele el le-ar fi pus că era *năzdrăvan*" [45]. Versificînd după modelul basmului în proză, Eminescu

[38] *Ibidem.*
[39] M. Pop, *op. cit.*, p. 211.
[40] P. Perpessicius, *op. cit.*, p. 616.
[41] M. Pop, *op. cit.*, p. 212.
[42] M. Eminescu, *op. cit.*, p. 543.
[43] *Ibidem*, p. 24.
[44] M. Pop. *op. cit.*, p. 212.
[45] M. Eminescu, *op. cit.*, p. 344.

https://biblioteca-digitala.ro

a păstrat termenul, imprimîndu-i în funcție de context o altă nuanță semantică : „hei — își zise *năzdrăvanul* — dete badea de colaci" [46].

Considerăm că versiunea versificată este independentă de rezumatul lacunar și legată exclusiv de basmul în proză. Analiza comparată a două fragmente din basmul în proză și poem poate confirma observația făcută.

„Acu ei au făcut un arc și-o zis că unde l-a azvîrli, pînă unde-a ajunge, acolo să poposească.

O aruncat cel mare ș-o mărs vo două zile ș-a ajuns. O aruncat și cel mijlociu și tot așa degrabă a agiuns.

Da, cînd o aruncat Călin Nebunul, a mers trei luni de zile, zi și noapte, și de-abia a ajuns".

„Deci făcur-un arc puternic și vorbiră ca-n tot locul, / Unde va cădé săgeata, ei să steie de popas.

Repezi atunci cel mare o săgeată din pîrleaz, / Mers-au ca vo două zile, ș-au găsit. Cel mijlociu / Aruncă și tot pe-atîta, ba ș-oleacă mai tîrziu. /

Dar cînd zvîrli nebunul, mers-au ei trei luni de-a rînd / Zi și noapte, pîn găsiră-a lui săgeată în pămînt".

(M. Eminescu, *op. cit.*, p. 338—339 și p. 11)

Morfologic, basmul în proză și poemul sînt identice. Stilistic, varianta versificată cumulează detaliile basmului în proză, dezvoltîndu-le pe plan poetic.

După ce am stabilit relația strînsă dintre varianta în proză și poem, considerăm utile cîteva observații privind raportul dintre rezumatul lacunar și basmul în proză. Referindu-se la basmul în proză, Perpessicius constată că Eminescu „îl transcrie după dictare, cu prescurtări stenografice și cu o caligrafie rapidă, în caietul său, integral, dar urmînd de aproape punctajul din 1869" [47]. Afirmația autorului este neclară și contradictorie; ideea transcrierii după dictare exclude posibilitatea urmăririi simultane a unui rezumat făcut cu doi ani înainte.

Rezumatul este foarte apropiat de schema narativă a basmului în proză; se relevă însă și elemente diferențiatoare :

— expresia *merge pe brînci*, întîlnită în rezumat, lipsește în basmul în proză;

— în punctaj se menționează *lupta cu buzduganul între frați*, în timp ce basmul în proză include în locul luptei *pedeapsa în sistemul ordaliilor, prin aruncarea boambei de fier*;

— rezumatul prevede ca un detaliu faptul că *țiganul stă pe 12 perne*, în timp ce în basmul în proză acest detaliu se modifică — *țiganul stă pe 3 perne*.

Pe baza cercetării efectuate se poate admite ipotetic că rezumatul lacunar al basmului *Călin Nebunul* (1869) și basmul în proză (1871—1872) au fost scrise de M. Eminescu la Viena, iar varianta versificată (Iași, 1875) este independentă de punctaj și corelată cu basmul în proză. Este posibil ca poetul să fi auzit basmul de la un povestitor popular, probabil un soldat

[46] *Ibidem*, p. 13.

[47] P. Perpessicius, *Eminescu și folclorul*, în *Opere alese Eminescu*, vol VI. București, E.P.L., 1963, p. 13.

https://biblioteca-digitala.ro

bucovinean în garnizoană la Viena. Basmul în proză *Călin Nebunul* este scris după dictare, iar punctajul din 1869 și basmul în proză, datat 1871—1872, sînt două variante ale aceluiași povestitor popular reîntîlnit sau anume căutat de poet după un interval de timp. Este posibil ca prima variantă să fi fost punctată în timpul narării, iar a doua variantă transcrisă cu fidelitate, cu interes, pentru autenticitatea creației folclorice. Se poate considera că M. Eminescu a cules tot în 1872, de la același povestitor, și celelalte trei basme din mss. 2284.

Argumentele relevate în analiza întreprinsă oferă posibilitatea opțiunii pentru ipoteza autenticității folclorice a basmului *Călin Nebunul*, cules de Eminescu de la un narator popular. Lipsa documentelor certe împiedică soluționarea definitivă a acestei probleme, deschisă unor virtuale reluări și interpretări.

CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DU CONTE EN PROSE *CĂLIN NEBUNUL* DU MANUSCRIT D'EMINESCU 2 284

RÉSUMÉ

L'étude du conte en prose *Călin Nebunul* (Călin le Fou) (manuscrit 2284, Bibliothèque de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie, Bucarest) pose un problème dont la solution est très difficile à résoudre : le conte de Mihail Eminescu est-il authentique, transmis par un narrateur populaire, ou une interprétation poétique de l'écrivain ?

L'auteur poursuit son analyse sur deux plans : d'une part, l'investigation du texte du point de vue grammaticale et stylistique, et d'autre part la discussion qui se rapporte à la date des manuscrits 2284 (les textes: des contes *Călin le Fou*, *La belle du monde*, *Le repaire du vent*, *Le filleul de Dieu*), ms. 2258 (le résumé fragmentaire du conte *Călin le Fou*) et le ms. 2 268, p. 1—14 v. (le poème en vers *Călin le Fou*).

L'analyse morphologique du conte *Călin le Fou*, l'étude des microstructures (les formules initiales et finales), la considération des procédés populaires de la composition (triptique populaire, parallélisme de gradation) et des élaborations populaires (les stéréotypies) soulignent le caractère oral du conte, en même temps que les considérations sur le déroulement de l'action, sur les éléments du temps et de l'espace, sur le plan éthique du texte, le rythme de la narration en prose et certains faits de la langue.

Après l'analyse des valeurs intrinsèques du conte *Călin le Fou* du manuscrit 2284, l'auteur fait certaines observations sur les éléments extérieurs, la forme de rédaction et la date des manuscrits. Est recherché aussi le rapport entre le conte en prose *Călin le Fou* et les autres contes du manuscrit 2284, *La belle du monde*, *Le repaire du vent*, *Le filleul du Dieu*, la relation entre le conte *Călin le Fou*, le résumé-pointage et la variante versifiée.

Les arguments relevés dans cette recherche nous donnent la possibilité d'opter pour l'hypothèse de l'authenticité folklorique du conte *Călin le Fou*, recueilli par Eminescu d'un narrateur populaire.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

INTRODUCERE ÎN ANALIZA STRUCTURALĂ A SNOAVEI POPULARE. CONSIDERAȚII PE BAZA SNOAVELOR POPULARE MAGHIARE

GABRIELLA VÖŐ

1. Analiza structurală a snoavei populare urmărește stabilirea acelor modele generative care sînt prezente în procesul transmiterii tradiției. Ea ne pune la îndemînă structurile stabile care sînt păstrate de memoria colectivă și reactivate în procesul de creație folclorică. În general, aceste prototipuri de structuri sînt valabile pentru întregul repertoriu universal al snoavelor. Caracterele naționale apar doar în procesul de adaptare a acestor prototipuri. Faptul rezultă cît se poate de clar cînd comparăm snoavele din repertoriul național cu catalogul internațional de povești populare Aarne-Thompson [1].

Stabilirea modelelor generative ne permite fixarea categoriilor formale mai mari și mai precise decît t i p u l, aflat la baza sistematizărilor de pînă acum, care au fost realizate exclusiv pe baza elementelor de conținut. Metoda se justifică prin caracterul modelat al creațiilor folclorice [2]. Descoperirea modelelor ne ajută să înțelegem fenomenul complex al procesului de transmitere a creației folclorice, să observăm părțile componente ale unui sistem existent în adîncul tradiției populare orale. Este vorba deci de căutarea și de descoperirea unor *pattern-uri* comunicative, a unor *structuri repetitive*, care se realizează de creatorii populari în procesul de preluare și transmitere a narațiunii comice și prin care se asigură, în același timp, continuitatea specificității formale a categoriei.

Modelarea înseamnă, de fapt, un act de reconstituire cu ajutorul metodei structurale a acestor modele și a legității funcționării lor, realizate inconștient în procesul comunicării. La stabilirea modelelor snoavei populare ne vin în ajutor unele modele comportamentale ale unor situații de bază din realitatea socială, morală și intelectuală. Adică, aceste modele comportamentale au în cadrul genurilor folclorice anumite forme de exprimare stabilite prin tradiție.

Situațiile conflictelor comice sînt simbolurile situațiilor din realitate, care în snoavă au un model de deznodămînt. Situațiile conflictelor și formele de deznodămînt alcătuiesc acele structuri *repetitive minime*

[1] A. Aarne, S. Thompson, *The Types of the Folktale. A Classification and bibliography*, Second Revision, Helskinki, 1964 (F.F.C. nr. 184).

[2] M. Pop, *Caracterul formalizat al creației orale*, în „Secolul 20", 1967, nr. 5, p. 155–161.

Rev. etn. folc., tom. 21, nr. 2, p. 183 – 194, București, 1976

https://biblioteca-digitala.ro

care stau la dispoziția creatorului. Aceste structuri se bazează pe o implicație între situația de bază, întorsătura apărută în acțiunea snoavei și formele de deznodămînt, cu alte cuvinte pe unele corelații dintre structură și conținut, care formează cadrul apariției comicului popular. Între modelele comportamentale ale realității sociale și între simbolurile situațiilor de bază ale snoavelor există o strînsă legătură și de foarte multe ori comicul se naște chiar atunci cînd ascultătorul devine conștient de această legătură. De aceea, pentru ca savurarea comicului să se realizeze, este nevoie de o *armonie* perfectă între *modul de gîndire al emițătorului și al receptorului*, adică al naratorului și al ascultătorului.

2. Pentru renașterea continuă a temelor de snoave populare și crearea comicului, individul, care se inspiră din tradiție, are la dispoziție bagajul de motive și principii de compoziție, adică elementele de conținut și formele stabile în care sînt turnate.

Ne-am asumat sarcina de a exprima principiile compoziționale în formule, prin stabilirea relaționalității elementelor structurale pe baza logicii matematice. Aceste modele nu sînt scheme goale. La baza lor stau forme existente în tradiție, forme care slujesc esența folclorului și funcțiilor sale psihosociale, înlesnind transmiterea tradiției.

Înainte de a prezenta metoda și rezultatele metodei noastre pe un material concret, dorim să menționăm accepția pe care o atribuim noțiunii de s t r u c t u r ă : structura este sistemul legăturilor prin care se organizează elementele componente ale întregului. „O analiză structurală constă în stabilirea elementelor structurale esențiale și a formelor de organizare" [3].

Întrucît folclorul reprezintă fapte mintale neînregistrate *(mentifacts)* [4], rezultatele înregistrărilor sînt texte folclorice, în cazul nostru texte de snoavă. Analizînd aceste texte, am încercat să ajungem la modele. Am socotit texte toate variantele care au la bază aceleași elemente structurale, aplicînd procedeele potrivite „analizei de text". În stabilirea caracteristicilor tipologice ale variantelor maghiare, ne-am folosit de catalogul maghiar al lui Berze Nagy János [5] și de cel al ratotiadelor maghiare, publicat de Kovács Ágnes [6]; corpusul reprezentativ de variante a fost selecționat din Arhiva Sectorului de etnografie și folclor al Centrului de științe sociale Cluj-Napoca.

Textele variantelor au fost împărțite în segmente. Au fost stabilite elementele relevante organizate, părțile componente ale sistemului și elementele nerelevante, ocazionale.

Elementele relevante sînt acelea care fac parte din structură, avînd în fiecare variantă aceleași funcții și respectînd aceleași legități de compunere. În cazurile de contaminare, de combinare de tipuri, pentru eliminarea elementelor de contact am desfăcut structurile întrețesute. Această destructurare reclamă o atenție deosebită, deoarece transformarea

---

[3] E. K. Köngas, P. Maranda, *Structural Models in Folklor*, „Midwest Folklore", XII (1962), p. 135.

[4] *Ibidem.*

[5] I. Dr. Berze Nagy, *A magyar népmesetipusok*, Pécs, 1957, I—II (prescurtat B.N.).

[6] Kovács A., *A rálóltiádák tipusmutatója* Budapest, 1966 („A magyar Népmesekatalógus füzetei", nr. 3).

https://biblioteca-digitala.ro

elementelor relevante în elemente nerelevante îngreuiază stabilirea segmentelor structurale.

În urma acestei segmentări, am obţinut trei părţi (segmente) distincte : 1) situaţia iniţială ; 2) criza ; 3) deznodămîntul (urmarea, ceea ce decurge etc.). Aceste trei segmente nu sînt totdeauna clar delimitabile ; segmentele 2 şi 3 se intercalează frecvent sau se suprapun.

În situaţia iniţială, elementul principal al textului este numit „terminus", în cazul nostru el desemnează *dramatis personae*, adică eroul snoavei sau al anecdotei. De aceea, situaţia iniţială nu este altceva decît apariţia elementului principal sau a grupurilor de elemente principale, cu valorile lor iniţiale sau cu opoziţiile lor.

Elementul neconstant sau grupul de elemente neconstante care circulă în jurul elementelor principale din cadrul situaţiei iniţiale sînt, de fapt, motivaţiile „segmentului" central al textului, adică motivaţiile morale sau logice ale crizei, care se împart în două subsegmente : *antecedent* şi *impuls*. Întrucît caracterul acestora este schimbător şi prezenţa lor accidentală, ele nu au fost introduse în structură. Din situaţiile iniţiale am notat doar „terminus"-urile, adică elementele relevante, precum şi relaţiile acestora (X, X_1, X_2, X_3 ... X_n).

În cazul în care un element secundar cu funcţie de *intermediar* a acţionat în segmentul „criză", pe lîngă elementul principal, pe acesta l-am notat cu X_i.

Punctul culminant al textului, „criza", are ca element principal sau grup de elemente principale : „faptum"-ul (F). Faptumul pregăteşte şi motivează „cotitura" (după cum o denumeşte Dömötör Sándor [7]). Faptumul are rolul de a întări sau a schimba valorile iniţiale sau relaţiile de intensitate exprimate, în situaţia iniţială, în cazul fiecărei snoave.

La ratotiade, subspecia cercetată de noi, faptumul totdeauna dezvăluie sau întăreşte valoarea negativă a elementului principal. *Ratotiadele deci sînt acele snoave cu structură simplă, fără opoziţie între elementele principale, al căror terminus principal primeşte valoare negativă, datorită faptumului propriu.*

În „criză" întîlnim de asemenea grupe de elemente nerelevante, adunate în jurul faptumului, care îl dezvoltă pînă la deznodămînt.

Deznodămîntul este cea mai instabilă parte a structurii snoavei. Foarte adesea, acesta este contopit în segmentul „criză", aşa după cum am mai menţionat. Dacă deznodămîntul este segment aparte, el poate conţine reacţiile părţii opoziţionale sau grupul de elemente irelevante care exprimă schimbarea valorilor elementelor principale, raportate la valorile situaţiei iniţiale. Legile de alcătuire a situaţiilor de bază, a „crizei" şi a segementului denumit „deznodămînt" în diferite subgrupe ale speciei sînt schimbătoare şi pot constitui criteriul unei noi categorisiri.

3. Ne propunem să prezentăm modelele desprinse din analiza unui grup de texte aparţinînd subspeciei ratotiadelor. Comicul în această subspecie se bazează pe o *deficienţă* de caracter, de intelect, de fizic. Trebuie să menţionăm că deficienţa intelectuală, de cele mai multe ori, se referă la un anume nivel, subnormal, de cunoştinţe.

---

[7] Dömötör S., *Cigányasomáink*, în „Ethnographia", XL (1929), p. 84.

https://biblioteca-digitala.ro

După cum este cunoscut, în catalogul Aarne-Thompson, între numerele 1200 și 1525 sînt cuprinse acele tipuri de snoave al căror comic se bazează pe o deficiență de cunoaștere, morală sau fizică. Întrucît și după 1525 (AT) apar snoave al căror comic reiese dintr-o deficiență, e necesară o nouă ordine în vederea sistematizării materialului.

3.1. Prima grupă de snoave pe care am avut-o în vedere a fost cea în care lipsa de cunoștințe este descoperită de personajul principal însuși. Este vorba deci de o *autodescoperire*.

1. Un om cere boierului o bucată de pămînt semănat pentru a avea și el recoltă. Boierul îi dăruiește o bucată de pămînt cu o recoltă promițătoare. Omul merge zilnic și își privește satisfăcut ogorul. Un vînt puternic începe a legăna holda noului proprietar, care, speriat că-i fuge recolta, pune mîna pe o bîtă și-și bate holda, culcînd-o la pămînt [8].

2. Un grup de oameni au construit odată un sat cu case, șuri, cotețe și tot ce trebuie. Cel mai bătrîn dintre ei moare și e așezat pe masă. Pisica îi mănîncă nasul. Ceilalți săteni aleargă să prindă pisica; se cațără pe acoperișul unei șuri. Unul dintre ei propune să aprindă șura pentru a pedepsi pisica, apreciind că o șură vor mai fi ei în stare să construiască. Ceilalți îi urmează sfatul, dar un vînt puternic întinde focul arzînd satul [9].

3. O pasăre scapă o sămînță din cioc, pe turnul bisericii, unde încolțește. Sătenii vor să folosească iarba crescută acolo. Un țăran bătrîn propune ca taurul satului să fie urcat pe acoperiș pentru a paște iarba aflată acolo. E adus un scripete, taurul e legat cu funia de gît și oamenii încearcă să-l ridice. Cînd taurul începe să scoată sufocat limba, oamenii cred că a sosit momentul să tragă și mai tare de funie, căci taurul abia așteaptă să ajungă la iarba de pe acoperiș, Taurul moare însă înainte de a ajunge la iarbă [10].

În toate aceste snoave deosebim cu ușurință cele trei segmente: a) situația inițială, b) criza, c) deznodămîntul. *Situațiile inițiale* 1) Un om cere boierului o bucată de pămînt semănat pentru a avea și el recoltă. Boierul îi dăruiește o bucată de pămînt cu o recoltă promițătoare. 2) Un grup de oameni au construit odată un sat cu case, șuri, cotețe ... Sătenii aleargă să prindă pisica. 3) O pasăre scapă o sămînță din cioc pe turnul bisericii ... Sătenii vor să folosească iarba crescută acolo.

Treapta următoare a analizei noastre constă în căutarea *terminusurilor* situațiilor inițiale. Terminusurile sînt simboluri care au un rol definit, întruchipări concrete, actualizări. În aceste trei anecdote, terminusurile de primă categorie sînt: un om, un grup de oameni, niște săteni. Terminusurile de categorie secundară sînt: boierul, recolta, un bătrîn, pisica. În cursul modelării, aceste elemente sînt semnalate numai dacă au un rol activ în exercitarea funcțiilor terminusurilor principale. Termi-

[8] Arhiva Sectorului de etnografie și folclor Cluj-Napoca, (prescurtat ASEF–C), Mg. 1881 II c.
[9] ASEF–C, Mg. 1445 II u.
[10] ASEF–C, Mg. 1444 II i.

https://biblioteca-digitala.ro

nusurile din prima categorie sînt notate prin X_1, X_2, X_3, ... X_n, iar în cazul în care se denotează un grup etnic, acesta este pus în acoladă {X}.

Terminusurile și elementele relevante se grupează în două unități structurale în cadrul situației inițiale : *antecedent* și *impuls*. Aceste unități nu au fost marcate separat în model.

Grupul de elemente relevante alcătuiesc în criză *faptumul*, care în toate trei variantele reprezintă o acțiune stupidă, greșită (f^-) : 1. ... pune mîna pe bîtă și-și bate holda, culcînd-o la pămînt. 2. Un om propune să aprindă șura, ... ceilalți îi urmează sfatul ... 3. În cea de-a treia variantă sînt două faptumuri negative (f^-) : Un bătrîn propune ca taurul satului să fie urcat pe acoperiș pentru a paște iarba aflată acolo. E adus un scripete, taurul e legat cu funie de gît și oamenii încearcă să-l ridice (f^-_1) și, cînd taurul începe să scoată sufocat limba, oamenii cred că a sosit momentul să tragă și mai tare, căci taurul abia așteaptă să ajungă la iarba de pe acoperiș (f^-_2). Cele două f^--uri au în cazul variantei a treia aceeași funcție în criză.

În aceste trei cazuri, f^- conține elementul comicului, adică în cazul al treilea f^-_2 se adaugă la f^-_1, iar din punct de vedere logic este o urmare a acestuia.

Al treilea grup de elemente structurale este *deznodămîntul* sau *urmarea* : 1. De atunci nu are acel om recoltă. 2. De aceea nu are acel grup de oameni sat și sînt împrăștiați. 3. Taurul moare însă înainte de a ajunge la iarbă.

Se poate observa că terminusurile situațiilor inițiale au aceeași valoare, neexistînd între ele nici o relație de opoziție. Desemnînd relațiile între terminusurile principale și faptumuri, modelul structural cel mai simplu al acestor snoave ar fi :

1. $X < f^-$ $\Rightarrow$ X^- < provine
2. $\{X\} < f^-$ $\Rightarrow$ X^-
3. $\{X\} < f^-_1 < f^-_2 \Rightarrow X^-$ $\Rightarrow$ rezultă

X^- indică valoarea negativă a terminusurilor principale primită în urma faptumului realizat, prin situația nou creată, unde greșeala este evidentă, iar urmările acesteia se văd limpede. Formula a treia este deosebită de celelalte două în ceea ce privește numărul faptumurilor ($f_1 < f_2$) și al relațiilor de condiționare între ele, primul fiind *condițional*, conținînd și el în același timp elemente de comic. Tocmai aici este diferența între acest faptum și cel *intermediar*, care din punctul de vedere al comicului este neutru. Asupra acestei probleme vom reveni. Să reținem acum că relația este de condiționare și de subordonare. Dacă într-o snoavă o acțiune stupidă este urmată de celelalte fără a exista între ele o relație de subordonare, relația între aceste elemente o notăm cu punct (.). Dacă f^- crește în valoare negativă sau se micșorează, notăm această diferență de intensivitate prin semnele de crescendo sau descrescendo : $<$ respectiv $>$.

https://biblioteca-digitala.ro

Modelul primei snoave poate fi considerat model de bază, posibilitățile de variație fiind următoarele :

$$X < f^- \Rightarrow X^-$$
$$X < f^- < f_1^- < f_2^- \ldots\ldots < f_n^- \Rightarrow X^-$$
$$X < f^- \cdot f_1^- \cdot f_2^- \ldots\ldots f_n^- \Rightarrow X^-$$
$$X < f^- \cdot f_1^- \cdot f_2 \ldots\ldots f_n^- \Rightarrow X^-$$

Dacă primul component al formulei il notăm cu {X} și ultimul cu {X⁻}, obținem modelul de bază al ratotiadelor, în care {X} desemnează un grup etnic. În cazul în care X⁻ pornește din situația inițială, adică X are deja în situația inițială valoare negativă, iar f⁻ nu este altceva decît dovada valorii negative, modelul poate să se schimbe în felul următor, constituind tot un model de bază al ratotiadelor :

$$X^- < f^- \Rightarrow (X^-)^2$$

Paranteza și exponentul ne indică întărirea valorii inițiale.

În cazul unui număr mare de ratotiade, valoarea negativă a lui X este clară chiar în situația inițială. În cazul snoavelor despre locuitorii unor comune sau localități, cunoscuți ca lipsiți de inteligență, de la bun început vom ști că faptumul va oglindi o lipsă de cunoștințe sau o anumită stupiditate. Dacă cunoaștem în prealabil valoarea terminusului principal, formula poate fi următoarea :

$$X < f^- \Rightarrow X^- < f^-_1 \Rightarrow (X^-)^2$$

În urma primului faptum obținem valoarea negativă a lui X. Al doilea faptum este consecința acesteia. Adică fapta sau comunicarea verbală ne dovedește lipsa de cunoștințe a cuiva, iar în cel de-al doilea moment el săvîrșește o greșeală drept urmare a lipsei de cunoștințe.

3.2. O altă grupă de snoave, cu structură asemănătoare, dar cu un comic diferit, o constituie acelea în care f⁻, contrar așteptării, aduce o valoare pozitivă lui X. Notăm : X(⁺). În acest caz, norocul întoarce greșeala în favoarea personajului, ajungînd astfel într-o situație favorabilă. Formula de bază se modifică astfel :

$$X < f^- \Rightarrow X(^+)$$

$$X^- < f^- \Rightarrow (X^+)^2$$

Formula reprezintă proverbul : „Prost să fii, noroc să ai".

3.3. Celălalt grup de snoave care se bazează tot pe acest model de bază este constituit din snoavele în care personajul intenționează să ajungă la scop printr-un faptum greșit. Faptumul rămîne la nivel de in-

https://biblioteca-digitala.ro

tenție, însă acesta dovedește lipsa de cunoștințe sau inferioritatea mintală. Intenția cu valoare negativă o notăm cu (f^-). De exemplu :

Era vreme urîtă. De mult nu s-a mai văzut soarele. Sătenii pornesc la oraș să cumpere vreme bună... (BN 1929*).

Modelul de bază se modifică astfel :

$$X < (f^-) \Rightarrow X^- ; \qquad X^- < (f^-) \Rightarrow (X^-)^2$$

3.4. Tot după varianta formulei de bază se alcătuiesc, din punct de vedere structural, snoavele în care eroul are o intenție corectă, pe care o realizează însă greșit. Faptumul va fi negativ (—), iar rezultatul va fi X cu valoare negativă : X^-. (F) rămîne intenția corectă. Formula va fi :

$$X < (F) \rightarrow f^- \Rightarrow X^-$$

$$X^- < (F) \rightarrow f^- \Rightarrow (X^-)^2$$

Exemplu : Vrînd să folosească o făină mucegăită, o femeie o cerne în vînt (BN 1208)*.

Taurul calcă recolta satului. Sătenii interzic unui copil să-l alunge pentru a nu călca și el recolta. Ei insistă ca taurul să fie alungat de primarul satului, purtat de patru bărbați pe umeri. Modelul acestei snoave este următorul :

$$\{X\} < (F) \rightarrow f^- \Rightarrow (X^-)^2$$

3.5. O variantă a acestui model se folosește în cazul în care intenția este corectă, rezolvarea greșită, dar norocul transformă rezultatul în bine.

Doi oameni ajung la o cîrciumă și intră să bea. Un cal lovește cu piciorul porcul cîrciumarului. Porcul moare. Cîrciumarul le interzice acestora să-și ia caii înainte de a-l despăgubi. Aceștia se plîng prefectului, care se preface că nu pricepe. Unul dintre ei se enervează și explică : „Apoi, ca să vă spun clar, să zicem că io-s calul și dumneata, porcul, ai veni să-mi scurmi sub fund ; ți-aș da cu piciorul în burtă și ai muri". Omul obține aprobarea și pleacă fericit (BN 1294*).

Modelul este următorul :

$X_1 \cdot X_2(F) \rightarrow f^- \Rightarrow X_2(^+)$ sau U = elementele se găsesc în poziții egale din punct de vedere valoric.

$X_1 \, U \, X_2 < (F) \rightarrow X_2 < f^- \Rightarrow X_2(^+)$

3.6. Varianta următoare a modelului de bază a fost stabilită pe baza snoavelor în care cineva comite un fapt greșit ce determină un număr de oameni să greșească sau să se păcălească. Exemplu :

Sătenii dintr-un sat vor să măsoare adîncimea fîntînii. Peste fîntînă pun o grindă, pe care se atîrnă, în lanț, mai mulți oameni. Simțindu-și

https://biblioteca-digitala.ro

palma uscată, primul din lanț vrea să scuipe în palme, pentru a nu aluneca, și strigă : „Aveți grijă, că acum scuip în palme" (BN 1334*).

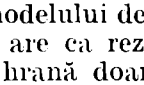
$$X^- < f^- \rightarrow \{X^-\}$$

Modelul se poate schimba în felul următor :

$$X_1^- < f^- \rightarrow X_2 < f_1^- \rightarrow X_3 < f_2^- \rightarrow X_4 < f_3 \ldots \Rightarrow X_2^-,\ X_3^-,\ X_4^- \ldots$$

Este exprimarea proverbului : „Un nebun înnebunește 100 de oameni".

3.7. Ultima variantă a modelului de bază simplu este formula snoavelor în care faptumul greșit are ca rezultat exact opusul rezultatului dorit. Exemplu : Un om are hrană doar pentru 11 luni ale anului. În prima lună nu mănîncă nimic, spre a avea hrană din abundență pentru celelalte 11 luni. Astfel moare de foame.



4. Un grup aparte îl alcătuiesc modelele acelor snoave cu structură simplă, fără opoziție, în care o persoană sau un fapt intermediar contribuie la descoperirea deficienței. În cadrul acestui grup am stabilit două modele de bază. În primul caz, elementul intermediar sau grupul de elemente intermediare, incert, se va lega de terminusul principal ca elemente relevante secundare, care fac loc faptumului în care rezidă comicul. Denumim acest grup de elemente relevante secundare faptum intermediar și îl vom nota cu (Fi). În acest caz, faptumul negativ este condiționat de un faptum de valoare neutră. Față de faptumul negativ condiționat din varianta a treia citată pentru modelul de bază care conține un element comic, acesta este neutru din punctul de vedere al comicului. În snoava următoare, de exemplu : Un grup de săteni vor să lărgească biserica. Presară mazăre pe lîngă pereții bisericii în interior pentru a împinge apoi zidul pe boabele de mazăre (f_1^-) ; ei calcă pe boabe și alunecă, cred că zidul s-a deplasat și că biserica s-a lărgit (f_2^-). Ca și în cazul snoavei citate pentru modelul de bază (Un grup de săteni trag taurul), f_1^- și f_2^- conțin elemente comice de același rang, de aceea oricare din acestea poate rămîne înlocuind pe celălalt. Relația dintre cele două faptumuri este condiționată, fiindcă fără f_1^- nu ar putea avea loc f_2^-.

Modelul de bază în discuție e valabil pentru snoavele în care primul faptum nu conține elementul comic, dar este condiționalul faptumului comic : Niște săteni au făcut găluște cu prune, iar ceea ce nu au putut mînca au pus deoparte. Găluștele s-au mucegăit, iar sătenii le-au ras și apoi le-au mîncat(BN 1309 V[x]). Modelul va fi următorul :

$$\{X\} < f^- \supset F_i \Rightarrow \{X^-\} \text{ sau } F_i \subset X\ f^- \Rightarrow X^-$$
$$\text{sau } X < f^- \supset F_i \Rightarrow (X^-)^2;\ F_i \subset X^- < f^- \Rightarrow (X^-)^2$$

$\subset$ = condiționat
$\supset$ = condiționează

https://biblioteca-digitala.ro

Valoarea negativă sau pozitivă a lui F_1 în acest caz nu este determinată.

4.1. Al doilea model din acest grup a fost stabilit pe baza acelor snoave în care elementul intermediar este terminus de rang secundar, X_1. Să urmărim snoava următoare : Într-un sat oamenii îl roagă pe iconar să facă o răstignire în care Cristos să pară viu. Şi astfel meşterul iconar se apucă de treabă. În noaptea următoare, o grindină mare distruge hotarul satului. Popa explică oamenilor că Cristosul de pe cruce a văzut răutăţile şi a trimis grindina drept pedeapsă. Sătenii scot ochii lui Cristos şi-l bat bine (BN 1346*).

Elementul intermediar este în acest caz popa. El inspiră fapta stupidă a sătenilor. Din punctul de vedere al realizării comicului, fapta popii este neutră. Persoana intermediară nu apare în *situaţia iniţială*, ci în *criză*, motivînd-o pe aceasta. Modelul de bază va fi următorul :

$$X_1 < F \subset X^- < f^- \Rightarrow (X^-)^2$$

sau în cazul acestei ratotiade :

$$X_1 < F \subset \{X^-\} < f^- \Rightarrow \{(X^-)^2\}$$

Întrucît de Xi se leagă de obicei F, acesta poate fi eliminat simplificînd formula după cum urmează :

$$Xi \subset X^- < f^- \Rightarrow (X^-)^2 \text{ sau } Xi \subset \{X^-\} < f^- \Rightarrow \{(X^-)^2\}$$

Modelul de bază se schimbă în cazul în care elementul intermediar nu pricinuieşte, ci îndreaptă faptumul greşit. Exemplu : Nişte săteni au mîncat păsat. Plăcîndu-le foarte mult, întreabă cum i se spune pentru a-şi face şi ei acasă. În drum spre casă sar peste un şanţ, iar după ce au sărit, îşi dau seama că au uitat numele mîncării. Ei cred că denumirea a căzut în şanţ şi încep să o caute. Un soldat îi întreabă ce au pierdut, iar ei răspund că au pierdut ceva foarte scump. Soldatul le spune că nu-l vor găsi într-o apă tulbure ca păsatul. Chiar asta a căzut, răspund ei (BN 1206*).

$$\frac{\{X^-\} < f^-}{X_1 < f^+} \Rightarrow X^-$$

Modelul de bază este :

$$\frac{X^- < f^-}{X_1 < f^+} \Rightarrow X^-$$

Faptumul pozitiv al Xi neutralizează valoarea negativă a lui f^- şi X^- nu-şi schimbă valoarea.

5. Următorul model de bază a fost stabilit pe baza snoavelor în care substratul comicului din criză nu este un fapt greşit, ivit din lipsă

https://biblioteca-digitala.ro

de cunoştinţă, ci lipsa totală a faptumului într-o situaţie dată. Pe baza unui raţionament, eroul nu spune sau nu face ceea ce ar trebui făcut. Exemplu : Sătenii dintr-un sat nu vor să are pînă la marginea holdei, de teamă că aceasta s-ar răsturna (B tN1296*).

În model am notat cu F faptumul şi cu $-F$ lipsa faptumului dacă aceasta este baza comicului. $-F$ înseamnă că eroul nu face ceea ce ar trebui făcut, adică nu face nimic.

$$X < -F \Rightarrow X^-$$

$$X < -F \Rightarrow (X^-)^2$$

Posibilităţile de variaţie ale modelului vor fi :

$X < -F \Rightarrow X^-$

$X < -F < -F_1 < F_2 < \ldots\ldots -F_n \Rightarrow X^-$

$X < -F < -F_1 < F_2 < \ldots\ldots -F_n \Rightarrow X^-$

$X < -F \cdot -F_2 \ldots\ldots -F_n \Rightarrow X^-$

$X < -F \cdot -F_2 < \ldots\ldots -F_n \Rightarrow X^-$

$X^- < -F \Rightarrow (X^-)^2$

$X^- < -F < -F_1 < -F_2 < -F_n \Rightarrow (X^-)^2$

$X^- < -F < -F_2 < -F_2 < -F_n \Rightarrow (X^-)^2$

$X^- < -F \cdot -F_2 \cdot -F_3 -F_n \Rightarrow (X^-)^2$

$X^- < -F \longrightarrow X_1^- < -F_2 \longrightarrow X_2^- < F_3 \ldots . (X^- \cup X_1^- \cup X_2^- \ldots X_n^-)^2$

$X_1^- \cup X_2^- < -F \Rightarrow (X_1^- \cup X_2^-)^2$

U = terminusurile principale sînt în aceeaşi situaţie şi de aceeaşi valoare.

6. Următorul model de bază uneşte acele tipuri în care comicul izvorăşte din faptul că cineva din lipsă de cunoştinţe sau de pricepere este incapabil de a duce ceva la bun sfîrşit sau acţionează greşit, fiind nevoie de altcineva pentru desăvîrşirea faptei sau pentru îndreptarea greşelii. În acest caz, faptumul terminusului principal ori lipseşte ($-F$), ori e greşit (f^-). Exemplu :

... Apoi merge mai departe omu' şi vede că un copil şi-a băgat mîna între pari şi n-o mai poate scoate. Copilul a vrut să rupă o floare. Copilul strigă tare şi o femeie fuge cu un cuţit să taie mîna copilului. Zice omul, a băgat, ce-i aicea? Ce-o păţit copilul, de ce strigă? — Apoi, uite că a băgat mîna printre pari, zice femeia, şi n-o mai poate scoate afară şi vin cu cuţitul să-i tai mîna! — Vai, să nu faci una ca asta mătuşă, aşteaptă puţin că scoate el mîna. Se duce şi taie o nuia şi-i loveşte mîna cu nuiaua,

https://biblioteca-digitala.ro

iar copilul imediat şi-a tras mîna afară. — No, vezi, ăsta era leacul, nu cuţitul. Şi aşa a salvat copilul (Kovács, MNK 1894*).

În această snoavă, faptumul lui Xi nu este numai faptul corect (F), ci şi isteţime, în acelaşi timp. De aceea notăm cu f^+.

$$X < (f^-) \sim Xi < f^+ \Rightarrow X^- X^+_1$$

$\sim$ = corectare, negaţia faptului.

Dacă faptumul greşit nu rămîne numai în intenţie şi faptumul Xi nu este şi isteţime, ci numai un faptum corect şi obişnuit într-o situaţie, atunci modelul va fi următorul :

$$X < f^- \sim Xi < F$$

$$X < -F \sim Xi < F$$

Acesta este considerat de noi modelul de bază al acestor tipuri. Exemplu : Un om, timp de o jumătate de an, arunca nuci cu furca în pod. Un flăcău, pentru 300 de forinţi i le-a cărat cu mierţa (BN 1229*).

Într-o comună, o bătrînă a legat mielul de furca de tors şi a început să toarcă. Un flăcău îi arată cum trebuie procedat (BN 1230*).

Un om leagă de cai o bucată de slănină şi o trage pe ogorul lui spre a-l îngrăşa. Un flăcău transportă gunoiul pe ogor, pentru plată (BN 1231*).

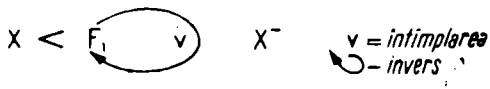
A fost clădită o biserică fără ferestre. Sătenii ţin un sac spre soare, pe care-l leagă şi fug cu el în biserică, pentru a deşerta lumina adunată de la soare. Un flăcău taie geamuri în zid (BN 1245).

Faţă de modelul de bază de mai sus numai ultima variantă se deosebeşte. Ultimul model poate fi considerat o variantă a modelului de bază, fiind :

$$X^- < -F < f^- \sim X_1 < F$$

Posibilităţile de variaţie la acest model, ca şi la cel anterior, constau în schimbarea numerelor şi a relaţiilor dintre X şi f^-, aşa cum s-a arătat şi în celelalte cazuri.

Ultimul tip de model este următorul model de bază :



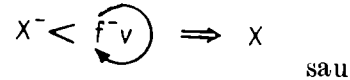
Pe baza acestui model se structurează în unităţi acele elemente comice care au la bază acţiunea corectă a cuiva, pe care întîmplarea o inversează. Aici nu este eroul acela care greşeşte, ci întîmplarea naşte o situaţie comică.

Exemplu : O bătrînă vîsleşte contra vîntului. Se roagă ca vîntul să-şi schimbe direcţia. Acest lucru se realizează, însă abia cînd ea trebuie să se întoarcă (AaTh 1276).

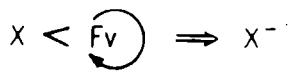
https://biblioteca-digitala.ro

Modelul va fi:

Întîmplarea, ca element intermediar, poate influența în sens pozitiv sau negativ faptumul și potrivit acestei direcții se schimbă valoarea terminusurilor principale în minus sau din minus în plus.



sau



Pe baza acestor modele considerăm că nu numai variantele apărute pînă acum se pot clasifica, stabilindu-se mai precis categoriile de genuri și specii, ci, teoretic, putem calcula toate posibilitățile de variație ale unui model și să deducem structura acelor anecdote cu care încă nu ne-am întîlnit în tezaurul snoavei vii.

INTRODUCTION DANS L'ANALYSE STRUCTURALE DE LA FACÉTIE POPULAIRE. CONSIDÉRATIONS SUR LES FACÉTIES POPULAIRES HONGROISES

RÉSUMÉ

L'étude se propose d'établir les modèles qui engendrent les facéties en essayant de fixer des catégories formelles plus grandes et plus précises que le type. Ces modèles générateurs sont «les structures répétitives» que les créateurs populaires réalisent au cours du processus de reprise et de transmission de la narration comique. Établir les modèles représente, donc, un acte de reconstitution de ces structures et des lois de leur functionnement dans les profondeurs du processus de comunication du folklore.

La réalisation des modèles est basée sur l'établissement des situations des conflits comiques, qui sont les symboles des situations de la réalité. À la base de la manière méthodologique se trouve la segmentation des textes et l'établissement des éléments révélateurs et non révélateurs des textes. À la suite de cette segmentation, on a obtenu 3 parties distinctes: 1) la situation initiale; 2) la crise; 3) le dénouement (la suite). Dans la situation initiale, l'élément principal a été appelé *terminus*, désignant les *dramatis personae*, donc le héros de la facétie (noté d'un x); on a établi ses relations avec l'élément principal de la crise, avec le *factum*, de même que la valeur acquise par cette relation. L'étude établit les modèles des facéties sans opposition, et les posibilités de variation des modèles de base. L'étude se propose une définition de ces sous-catégories qui se rattachent aux modèles établis. Il s'agit des modèles rátotiadá, une sous-catégorie bien précisée et distincte dans le folklore hongrois.

https://biblioteca-digitala.ro

TRANSPORTURI TRADIȚIONALE ÎN ZONA DE NORD A MEHEDINȚILOR

MARCELA BRATILOVEANU-POPILIAN

În nordul Mehedinților, transporturile tradiționale se întîlnesc în forme variate, diferențiate, fapt care ne ajută la conturarea unor arii etnografice relativ distincte. Cercetări mai vechi au evidențiat unele deosebiri privind cultura populară de pe teritoriul Olteniei [1], explicîndu-le pe baza complexității factorilor geografici și istorici.

Transporturile directe au avut timp îndelungat mare pondere în desfășurarea activității gospodăriei țărănești, fapt ce a determinat cristalizarea unor forme devenite tradiționale. În funcție de punctul de sprijin al greutății, transporturile efectuate de om prin folosirea propriei sale energii se pot împărți în : transporturi *pe spate*, *pe umăr*, *pe cap*, *în mîini* și *după gît* sau *la șold*. Cu excepția transporturilor pe cap, care prezintă o pondere pronunțată în anumite zone și care permit cu ușurință o anume diferențiere cartografică, toate celelalte modalități de transport se pot întîlni pretutindeni, fără a se exclude și în asemenea cazuri o diferențiere din punctul de vedere al frecvenței fenomenului.

În funcție de intensitatea practicării unei anume modalități de transport, întreaga zonă de nord a Mehedinților poate fi împărțită în arii etnografice de transport, și anume :

aria purtatului predominant *pe spate* ;
aria purtatului predominant *pe umăr* ;
aria purtatului predominant *pe cap*.

Practica îndelungată a unei anume modalități de transport a dus la o oarecare „specializare" a locuitorilor zonei pentru modalitatea respectivă. Astfel, numai femeile din zona purtatului pe cap pot duce în felul acesta diferitele greutăți, fiind vorba de anume deprinderi create din copilărie și păstrate de-a lungul întregii vieți. Ariile etnografice ale transporturilor tradiționale au o mare stabilitate, fapt care nu exclude totuși

[1] Ion Donat, *Cultura populară în Oltenia*, în „Sociologie românească", an. IV (1935), nr. 4—6, p. 159, 169 ; Ion Vintilescu, *Numiri de grupări regionale în Mehedinți și Vrancea*, în „Sociologie românească", an. IV (1939), nr. 1—3, p. 77.

Rev. etn. folc., tom. 21, nr. 2, p. 195—212, București, 1976

https://biblioteca-digitala.ro

unele schimbări generate de mutaţiile petrecute în viaţa economică şi socială.

Pentru facilitatea activităţii de transport se folosesc o serie de piese, adaptate modalităţilor de transport practicate.

PURTATUL PE SPATE

Purtatul pe spate, întîlnit pretutindeni, dar practicat cu intensitate mai ales în zona de nord-vest, ale cărei limite urmează îndeaproape pe cele ale Podişului, reprezintă forma predominantă a transporturilor umane directe de aici. Se pare că această modalitate de transport este străveche, pe teritoriul patriei noastre fiind atestată încă din epoca neolitică. Pe spatele unor figurine feminine datate la începutul culturii Vinča apar trasate nişte centuri în relief, considerate de arheologul Eugen Comşa ca reprezentînd benzi de stofă care serveau pentru purtatul copiilor şi al altor greutăţi pe care femeile le duceau cu spatele [2].

Modalitatea de transport pe spate, prin suprafaţa mare de sprijin angajată, permite deplasarea unor obiecte grele şi voluminoase pe distanţe lungi, adesea accidentate, lăsînd mîinile libere. În satele de munte se întîlnesc frecvent femei cu greutăţi mari în spate şi care au mîinile ocupate cu torsul sau care, în mîinile rămase libere, pot duce diferite materiale. Pentru facilitarea purtatului pe spate, se folosesc piese confecţionate din fibre animale, mai rar vegetale sau din lemn ; se poate recurge de asemenea la diferite sisteme de transport.

Traista (fig. 1). Piesa utilizată în mod frecvent în transporturile pe spate este *traista*, a cărei arie de mare frecvenţă corespunde în general cu zona de maximă intensitate a purtatului pe spate, care cuprinde Podişul Mehedinţilor. Produs al industriei casnice ţărăneşti, traista se lucrează în întregime de lînă.

Traista veche, ţesută *dimieşte* sau *dimiului*, avea ca ornament dungi orizontale, albe şi negre, executate din bătează. În ultimele decenii s-a renunţat treptat la acest mod de ornamentare, traistele *vărgîndu-se* atît în bătează, cît şi în urzeală, tehnică de lucru mai complicată, prin care se formează mici carouri.

Traista se duce pe spate, susţinîndu-se cu ajutorul unor sfori numite *obrame* şi care, trecute pe sub mîini, se înnoadă la piept. Traista este piesa care-l însoţeşte pe om pretutindeni, pe drumuri mai lungi sau mai scurte, la moară, în drumurile spre conace sau la tîrguri, fapt ce-i conferă o funcţie strict utilitară. De asemenea, în zona respectivă, constituie principala piesă folosită în transporturile pe cai.

Totodată, ea mai serveşte şi drept suport pentru transportul lemnelor mai mici, a uscăturilor, precum şi al copiilor mici, modalitate atestată şi în Banat, încă din secolul al XVIII-lea [3].

Faptul că adesea serveşte şi ca unitate de măsură pentru produsele agricole îi măreşte importanţa. Traista se mai foloseşte şi în zona de est

---

[2] Eugen Comşa, *Quelques données sur l'habillement des nommes néolitiques sur le territoire de la Roumanie*, în „Proceedings VIII International Congres of Anthropological and Ethnological Sciences", vol. III, Tokio—Kyoto, 1968, p. 144.

[3] Francisc Griselini, *Istoria Banatului Timişan*, Bucureşti, 1926, p. 193.

https://biblioteca-digitala.ro

a județului, unde nu constituie totuși principala piesă de transport și unde se poartă în mînă sau pe umăr.

Leagănul de copii (fig. 2). Din seria pieselor proprii purtatului pe spate, face parte și leagănul de copii, folosit pînă de curînd pe o arie în-

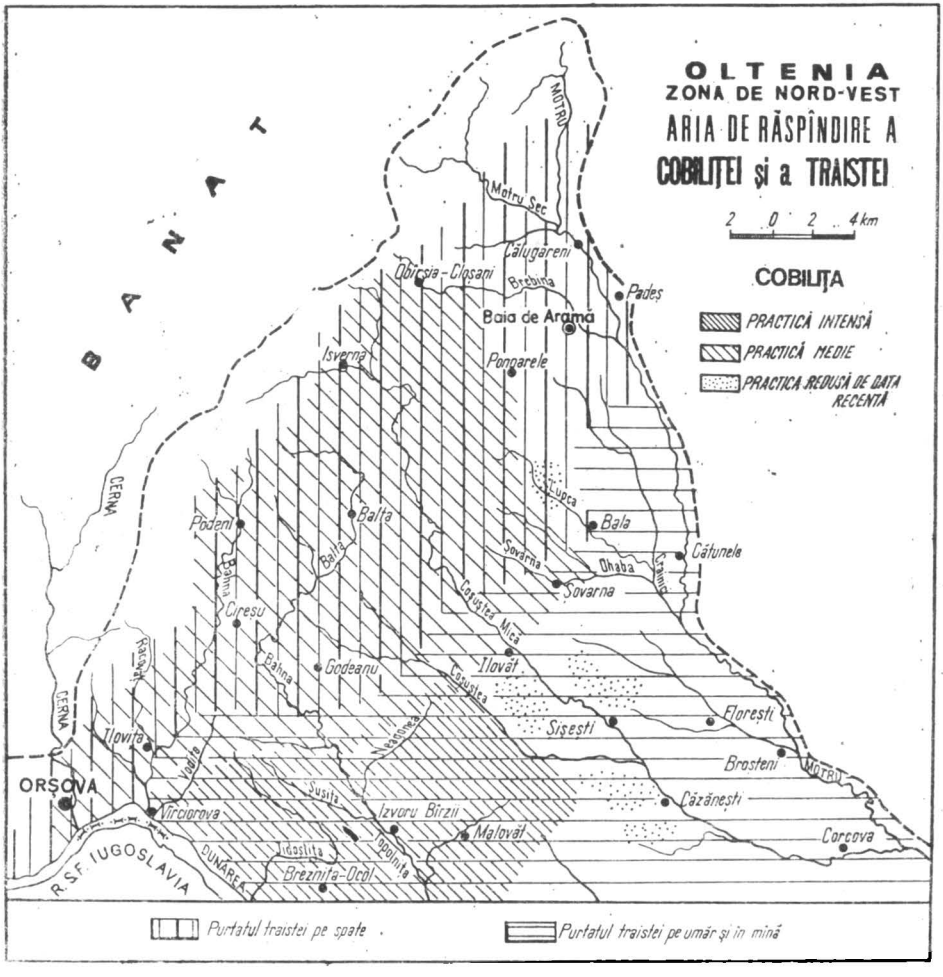


Fig. 1. — Aria de răspîndire a traistei. cobiliței și a traistei.

tinsă, care se retrage treptat spre nord și nord-vest, zonă caracterizată prin păstrarea unor elemente arhaice sub toate aspectele vieții populare materiale și spirituale. Piesă de transport de veche tradiție la români, cu posibile rădăcini preistorice [4], are o mare răspîndire pe glob, putînd fi întîlnit în sudul Americii de Sud, la triburile de vînători canadieni din

[4] Eugen Comșa, *op. cit.*, loc. cit.

https://biblioteca-digitala.ro

America de Nord, în toată zona arctică și subarctică a Europei, Asiei, precum și la popoarele aparținînd culturilor chineze și islamice [5].

Cu tot numărul redus al cercetărilor privind mijloacele noastre tradiționale de transport în general, și în special referitoare la această piesă, totuși, în urma observațiilor de teren, putem spune că leagănul

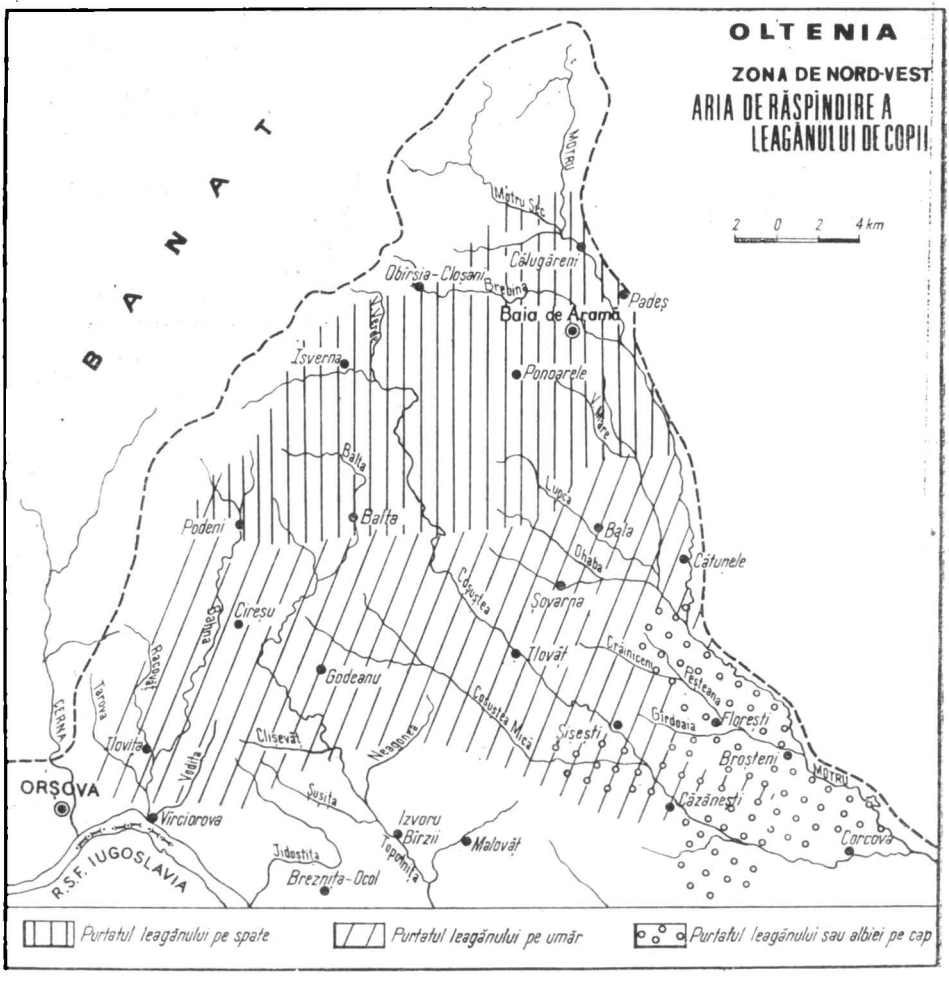


Fig. 2. — Aria de răspîndire a leagănului de copii.

cuprinde zona transporturilor predominant pe spate, întinzîndu-se în regiunile limitrofe, și că se întîlnește în special în regiunile montane și submontane. În sud-vestul țării, a fost atestat de cercetări anterioare în

[5] George Montandon, *L'Ologenèse culturelle. Traité d'ethnologie cyclo-culturelle*, Paris, Payot, 1934, p. 314.

https://biblioteca-digitala.ro

Banat [6] și în Clisura Dunării [7], fapt ce ne îndreptățește, o dată în plus, să evidențiem unitatea culturală dintre răsăritul Banatului și vestul Olteniei.

Folosirea leagănului pentru transportul copiilor este legată, probabil, și de existența gospodăriilor de tip agropastoral cu numeroase conace permanente sau sezoniere, răspîndite în hotarul satului, care impun o permanentă pendulare între acestea și vatra satului, de distanțele lungi ce se cer parcurse zilnic, precum și de greutatea străbaterii unor locuri accidentate.

Aria de răspîndire a leagănului cuprinde în întregime zona cercetată, excepție făcînd satele așezate pe valea mijlocie a Motrului, unde, predominante fiind transporturile pe cap, copiii se duc astfel, de obicei în albii mici de lemn. În satele situate la contactul dintre cele două modalități de transport, pe cap sau pe umăr, se pot întîlni ambele forme. În prezent se poate constata o tendință de restrîngere a ariei purtatului leagănului de copii, manifestată mai întîi în așezările din sudul zonei, pe valea Topolniței, aceasta ca urmare firească a mutațiilor petrecute în viața economică și socială. Leagănul de copii se folosește azi cu cea mai mare intensitate mai ales în zona așezărilor duble de tip agropastoral din nord-vestul județului, ce cuprind unitatea geografică a podișului, fapt ce vine să arate legătura dintre modalitățile de transport, piesele ajutătoare și formele vieții economice.

Leagănul de copii, produs al meșterilor țărani, prezintă unele diferențieri în ceea ce privește forma, tehnica de lucru, precum și esența lemnoasă utilizată. Cum confecționarea impune deprinderea unor tehnici de lucru speciale, care se execută cu anumite instrumente, s-a ajuns la specializarea meșteșugarilor în confecționarea produselor de acest fel. În special în Podiș, s-au dezvoltat cu timpul o serie de sate specializate în prelucrarea lemnului, dintre care un loc important îl ocupă așezările Costești, Gornenți și Bîluța, în care, alături de alte piese de lemn, se execută leagăne și baniță, produse asemănătoare prin materia primă utilizată și tehnica de lucru aplicată. În aceste sate, în care se practică meșteșugul lemnăritului destul de intens, s-a putut constata o adîncire a procesului de specializare în cadrul meșteșugului de bază.

Leagănul utilizat în Podiș (fig. 3) se decorează prin pirograve cu diferite motive ornamentale, realizate cu ajutorul unui tipar. Chiar dacă

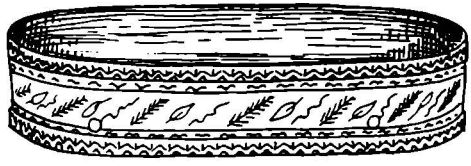


Fig. 3. Leagăn de copil din Podiș.

[6] Tache Papahagi, *Images d'ethnographie roumaine*, vol. III, București, Atelierele grafice Socec, 1934.

[7] Marcela Popilian, *Cartograma Transporturi terestre tradiționale*, în *Atlasul complex Porțile de Fier*, București, Editura Academiei, 1971, p. 114.

https://biblioteca-digitala.ro

inițial unele motive ornamentale au avut o funcție magică, în zilele noastre îndeplinesc doar funcții estetice.

Leagănele din zona de nord-est a județului (fig. 4), a căror arie se întinde, după informațiile noastre, pe valea superioară a Motrului, valea Brebinei și în nord-vestul județului Gorj, spre deosebire de piesele înfă-

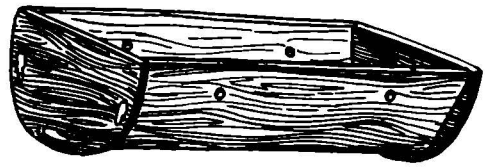


Fig. 4. — Leagăn de copil din zona de nord-est a Mehedinților.

țișate mai înainte, nu sînt produse ale meșterilor specializați. Aria de răspîndire a leagănului de acest fel suprapunîndu-se cu aria purtatului pe cap, această piesă se mai poate duce aici și în acest fel. În afara Olteniei, astfel de leagăne se mai întîlnesc și în Lăpuș [8].

Purtatul în crosnă constituie una din modalitățile de transport pe spate cu cea mai mare răspîndire, el fiind cunoscut în diversele regiuni ale țării. Cercetări anterioare au atestat această practică într-un sat din Cîmpina [9], în Haței [10], în Mehedinți, în Banat [11], în zona Porților de Fier [12], ca și în Curbura Carpaților [13]. Cercetările de teren ne-au confirmat, de asemenea, prezența purtatului în crosnă atît în nordul, cît și în sudul Olteniei; există însă deosebiri sub aspectul frecvenței acestei practici.

Prin purtatul în crosnă se înțelege un anumit sistem de transport prin care diferitele obiecte sînt susținute pe spate cu ajutorul unei sfori, devenită în acest caz piesă de transport și care se leagă într-o anume manieră. Sistemul de susținere este pretutindeni același, pe sfoara îndoită punîndu-se sarcina care trebuie ridicată. Termenul de crosnă este legat implicit de acest fel de transport, *crosnă de lemne* sau *de iarbă* numindu-se numai grămada ridicată în spate și legată în acest fel.

Purtatul în crosnă permite transportul unor greutăți mai mari, pe drumuri lungi, adesea accidentate, deoarece, prin distribuirea sarcinii în mod egal și prin angajarea întregului spate în această operație, rezistența omului crește. Se practică mai intens în zona Podișului, unde, așa cum am văzut, predomină transporturile pe spate. Dincolo de această limită, frecvența cunoaște o scădere. În crosnă transportă mai ales femeile: lemne, saci la moară, precum și alte greutăți.

---

[8] Kos Karoli, *Mobile cioplite în zona Lăpuș*, în „Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anul 1962—1964". Cluj, 1966, p. 179—224.

[9] H. H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmașe*, vol. I, București, Editura Academiei, 1958, p. 260.

[10] Ion Conea, *Clopotiva un sat în Haței*, în vol. *Mijloace și modalități de transport*, vol. I, București, 1940, p. 154.

[11] Tache Papahagi, *op. cit.*, p. 217—218.

[12] Marcela Popilian, *op. cit.*

[13] Nicolae Dunăre (red.), *Țara Birsei*, I, București, Editura Academiei 1972, p. 360 (subcapitolul *Mijloace tradiționale de transport*, de Petre Idu).

https://biblioteca-digitala.ro

În satele situate la limita ariei transporturilor predominant pe spate, se poate vedea cum generațiile mai tinere renunță la purtatul în crosnă, care se practică aici doar de femeile vîrstnice.

Sarcina de fîn se transportă și în zilele noastre pe spate, fiind susținută cu ajutorul unei funii îndoite, care se trece după mîini, asemenea rucsacului. La Izverna, Seliștea, Godeanu de Munte, Obîrșia-Cloșani etc., sate cu fînețe bogate, pentru transportul *sarcinii de fîn* se folosește o piesă specială de lemn, numită *colac*, de care se înnoadă capetele funiei, împărțind-o în două lațuri ce se trec după mîini.

În general, greutățile purtate pe spate poartă numele de *povară*; prin aceasta se înțelege o anume cantitate de produse, o greutate care poate fi dusă pe spate de un singur om și care poate fi socotită ca unitate de măsură populară pentru produsele agricole din satele de munte, cu suprafețe agricole reduse și drumuri accidentate. Se poate auzi frecvent întrebarea: „Cîte poveri de porumb ai făcut"?

PURTATUL PE UMĂR

Purtatul pe umăr este o altă modalitate de transport, care, prin formele variate pe care le îmbracă și prin piesele ajutătoare folosite, ocupă un loc însemnat în cadrul transporturilor tradiționale terestre. Practicat sub o formă sau alta în întreg spațiul cercetat, sub aspectul frecvenței purtatul pe umăr cunoaște totuși o arie bine delimitată. Este vorba în special de satele din jurul centrului urban Drobeta-Turnu Severin, unde transportul pe spate are o pondere redusă, iar transportul pe cap nu se practică. Cum frecvența sau intensitatea practicării unei anumite modalități de transport se reflectă în special în varietatea pieselor folosite, vom urmări în primul rînd aspectele legate de utilizarea acestora.

Cobilița (fig. 1) poate fi considerată una din piesele principale de transport pe umăr, cu intensă utilizare în zilele noastre. Ea permite unei singure persoane să ducă în balanță două greutăți mari, care ajung în total pînă la 50—60 kg.

Originea cobiliței este străveche, fiind atestată în vechiul Egipt și la romani. În zilele noastre are o mare răspîndire: este cunoscută în Extremul Orient, America Centrală, Africa, pe continentul european, în Uniunea Sovietică, în țările balcanice, în țările romanice occidentale, în Italia de nord, în Spania și Portugalia [14]. Transportul a două greutăți cu prăjina pe umăr este tipic pentru Extremul Orient și Polinezia [15]. La noi în țară cuprinde în special zonele extracarpatice din Argeș, Dîmbovița și Buzău [16].

Dacă nu se cunoaște încă aria sa de răspîndire în întreaga țară, nu același lucru se poate spune despre Oltenia, care, în ceea ce privește unele categorii de transport, a fost cercetată în întregime de istoricul Ion Donat [17].

---

[14] Louis Remacle, *Les noms du porte-seaux en Belgique romane*, Liège, Editions du musée Hallon, 1968, p. 23—25.

[15] George Montandon, *op. cit.*, p. 550.

[16] Nicolae Dunăre (red.) *Țara Bîrsei*, I, p. 359—374.

[17] Ion Donat, *Datele principale din istoria Olteniei pînă la 1600*, în vol. *Oltenia*, Craiova, Scrisul românesc, 1943, p. 219—340.

https://biblioteca-digitala.ro

Pentru Oltenia el a fixat pe o cartogramă aria purtatului pe cap, în crosnă și pe umăr cu cobilița. Aici, aria cobiliței cuprinde în afara cîtorva insule izolate două zone compacte, și anume: vestul Mehedinților și Cîmpia Dunării [18]. În urma cercetărilor noastre, am putut vedea că, sub aspectul intensității folosirii cobiliței, Mehedinții de nord prezintă unele diferențieri.

Zona de maximă utilizare a cobiliței se întinde în sudul Podișului, gravitînd spre Drobeta-Turnu Severin, și se continuă apoi pe valea Dunării [19]. Aici purtatul pe umeri constituie principala formă de transport, înlocuind sistemele și piesele de transport pe spate din nord-vestul județului. Cu ajutorul cobiliței se fac aproape toate transporturile, ea servind la dusul apei, diferitelor greutăți etc. Apa se transportă îndeobște în găleți metalice, care au înlocuit vechile *vedre* de lemn, iar în satele situate pe valea Topolniței în urcioare *îmbăierate*, duse pe cobiliță. În același fel se transportă oalele cu mîncare la locurile de muncă, precum și traistele mai mici cu o singură *baieră*.

În general, produsele solide se transportă cu cobilița, servindu-se pentru aceasta de diferite coșuri de nuiele, numite *cotărițe*, produse ale meșterilor localnici, sau de *paporniță* de papură, executate în centrul specializat Șimian. Locuitorii din jurul orașului Drobeta-Turnu Severin își transportă frecvent produsele la piață cu cobilița, adaptată diferitelor categorii de produse.

În Podiș, se folosește de asemenea cobilița, dar în cazuri speciale, aici predominînd transporturile pe spate. Satele situate pe locuri accidentate și aflate în limita de est a județului, Obîrșia-Cloșani, Godeanu de Munte, Ponoarele, Brebina, Gărdăneasa, nu cunosc transportul cu cobilița, iar pe alocuri nu circulă nici termenul respectiv. Aici, lemnul, improvizat uneori pentru transportul în balanță, se numește *cumpănă*.

În Podiș, funcționalitatea cobiliței este totuși destul de complexă, ea servind la transportul apei și mîncării la cîmp. Pentru transportul apei, în trecut au fost utilizate *troci* sau *vedre*, înlocuite azi cu găleți mari de metal. Cu cobilița se duce cașul de la stînă în *străcători*, de asemenea fructele, în traiste sau găleți suspendate astfel, uneori chiar vrejii de porumb sau rufele la limpezit. Transportul produselor solide se face aici în mod obișnuit cu ajutorul pieselor tradiționale, traista, săcuiul etc., puse pe cobiliță sau, în același mod, cu ajutorul altor piese, devenite acum ajutătoare la transport. Dintre acestea din urmă un loc important îl ocupă *străcătoarea*, care, în principal, servește la scurgerea cașului și care, în localitățile cu păstorit mai dezvoltat din Podiș, a devenit piesă de transport. Aceasta este confecționată din lînă de oaie, fiind țesută în două țe. Țesătura mai rară decît a traistelor se va numi *pînziului*. Ea are o formă pătrată cu laturile de aproximativ 0,50 m și este prevăzută cu două *obrămi* împletite din *frînbii* și care se agață de cobiliță. Servește la transportul oalelor cu mîncare, precum și al unor produse solide, zarzavaturi, fructe etc. De multe ori se duce și în mînă. Coșurile, frecvente în zona de maximă intensitate a purtatului pe umăr, se întîlnesc în Podiș numai în mod accidental.

---

[18] *Ibidem.*
[19] *Ibidem*, p. 302.

https://biblioteca-digitala.ro

Pe o arie restrînsă, care cuprinde cîteva sate situate pe valea inferioară a Dîlbociței și a Coșuștei, în ultimele două-trei decenii a pătruns și cobilița, folosită în special de femeile tinere. Aceasta, precum și faptul că în unele sate din Podiș s-a produs în ultima vreme un proces de intensificare a purtatului cobiliței — multe din transporturile efectuate înainte în mînă făcîndu-se astfel —, ne-a condus la constatarea că aria cobiliței cunoaște o lărgire treptată, în dauna modalităților mai vechi de transport. În satele respective se folosesc de obicei piese improvizate, și nu produse ale meșterilor specializați. Absența cobiliței din cîteva sate din colțul de nord-vest al județului, toate situate la înălțimi și cu locurile de muncă răspîndite pe terenuri accidentate, ne face să considerăm că inițial cobilița a fost utilizată aici pe locuri mai drepte și că, în zona cercetată, a pătruns din regiunile mai joase spre cele înalte. În nord-estul județului, pe valea Motrului și în împrejurimi, cobilița nu se întîlnește, aici practicîndu-se în special transportul pe cap; transporturile pe umăr sînt efectuate în special cu *desagii*.

În funcție de materialul lemnos și potrivit tehnicilor de prelucrare, cobilițele sînt de mai multe feluri. Cea mai mare răspîndire o are *cobilița cu cioc* (fig. 5), confecționată de meșteri rudari, folosită aproape în întreaga

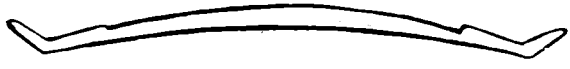


Fig. 5. — Cobilița cu cioc.

zonă de nord, cu excepția cîtorva microzone, în care se întîlnesc cobilițe diferite. Pe valea inferioară a Topolniței, la Balotești, Izvoru Bîrzii, Răscolești, apoi în cîteva sate de pe valea Dunării, la Șimian, Hinova etc., se întîlnesc așa-numitele *cobilițe cu scîlbe* sau *scriveli* (fig. 6), prevăzute

Fig. 6. — Cobilița cu scriveli.

la ambele capete cu cîte două crestături, iar la Jidoștița, Magheru, Breznița și Gura Văii se folosesc *cobilițe de corn* (fig. 7), uneori cu ciocuri metalice, adaptate în special transportului de produse lichide.

Fig. 7. — Cobilița de corn.

Referitor la diversitatea cobilițelor și la existența unor microzone distincte, un informator spune: „Felul cobilițelor este după regiuni, ca portul" [20].

[20] Inf. Iorgu Ciuculescu, n. 1906, Șimian (Drobeta-Tr. Severin).

https://biblioteca-digitala.ro

Cobiliţa cu cioc, numită şi *ruddreasc㠕*, confecţionată în exclusivitate de meşteri rudari rotari, se mai întîlneşte, în afara zonei noastre, şi în sudul judeţului, pe linia Vînju Mare, Cujmir, Cetate, Hunia, Maglavit, Pleniţa şi Băileşti. Centrul cel mai puternic specializat în obiecte de rotărie este Nevăţul, care aprovizionează toate satele din Podiş, urmat apoi de Firizu, cu producţia mult mai scăzută, piesele de aici desfăcîndu-se numai în cîteva sate de pe valea Dîlbociţei. Pe valea Dunării se află Hinova, cu arie de desfacere mai ales în sud.

Meşterii rudari din centrele amintite cioplesc lemnul în pădurile bogate din preajma localităţilor Ilovăţ, Şovarna, Balta, Baia de Aramă sau Obîrşia-Cloşani, finisarea făcîndu-se acasă. Materialul folosit în exclusivitate este fagul, un lemn uşor, aflat din abundenţă în pădurile din nord şi care, datorită proprietăţilor sale, este supus în mod intens prelucrării.

Cobiliţa cu cioc are lungimea de 1,50 m, iar înălţimea capetelor de aproximativ 0,30 m. Mijlocul, care se aşază pe umăr, este mai gros cu cîţiva cm decît restul.

Cobiliţele cu scriveli sau scîlbe sînt fie produse ale meşterilor rudari rotari din Şimian, fie ale meşterilor ţărani din Izvoru Bîrzii, care, spre deosebire de primii, au o arie de desfacere mult mai mică, limitată la cîteva sate din împrejurimi. Rotarii din Şimian, veniţi în urmă cu 40—50 de ani din Nevăţ, aprovizionează cu piese de acest fel satele Cerneţi, Valea Copcii, Valea Albă, Herghevita, Poroina şi Bistriţa, apoi satele pe valea Dunării, pînă la Izvoare şi Gruia, unde se folosesc numai astfel de cobiliţe. În trecut, asemenea rudarilor din Nevăţ, lucrau juguri, roţi, oişti de car, toporişti şi scînduri, pentru desfacerea cărora practicau comerţul ambulant, vînzarea la tîrguri şi, mai rar, desfacerea produselor direct din gospodărie. Astăzi, modalitatea de desfacere a cobiliţelor, întîlnită în toate centrele rudăreşti, este vînzarea prin sate, în special de către femei, care le duc pe umăr.

Cobiliţele de acest fel au la fiecare cap două scobituri numite *scîlbe* sau *scriveli*, iar arcuirea este mult mai redusă, nedepăşind 5 cm. Lungimea mai mare permite transportul unor greutăţi sporite. Mijlocul, de aproximativ 6 cm, este mai lat, formînd aşa-numita *umeriţă*. Spre capete, cobiliţa se îngustează, ajungînd la o grosime de aproximativ 3 cm. Piesele executate de meşterii ţărani din Izvoru Bîrzii se deosebesc printr-un mic detaliu, şi anume : distanţa dintre cele două scriveli de la un capăt este mai mică şi uşor arcuită.

Cobiliţele cu scîlbe sau scriveli permit transportarea unui număr mai mare de vase, fapt important, deoarece în zona respectivă transporturile pe umăr au o pondere importantă. Ele mai sînt adaptate şi pentru transportul produselor la piaţă, în special al zarzavaturilor, satele din jurul oraşului în care se întîlnesc astfel de piese fiind principalele furnizoare.

În folosirea unui anume fel de cobiliţe, un rol de seamă revine tradiţiei. Astfel, rudarii din Şimian, veniţi aşa cum am văzut din Nevăţ, unde se lucrau cobiliţe „cu cioc", pentru a putea desface marfa în noile împrejurimi şi-au însuşit tehnica de lucru necesară confecţionării pieselor solicitate aici.

Cobiliţele de corn nu sînt, în schimb, produse ale meşterilor specializaţi, ci sînt improvizate dintr-un lemn arcuit, *cobelcat*, avînd la capete două *ciocuri*. Cobiliţele cu corn, foarte rezistente, au ciocuri tot de lemn,

https://biblioteca-digitala.ro

care, odată rupte, pot fi înlocuite cu altele de fier, fixate prin cuie. Sînt adaptate în special pentru transportul lichidelor, operație facilitată și de faptul că flexibilitatea lemnului de corn împiedică balansarea conținutului vaselor. Ținînd seama că satele în care se folosesc astfel de piese aprovizionează piața orașului Drobeta-Turnu Severin în special cu lapte, putem observa cum se adaptează piesele la nevoile curente de transport.

În afara acestora, în cîteva sate din Podiș situate pe locuri mai accidentate — la Podeni, Negrușa și Prejna — se pot întîlni piese de fag foarte simple, formate dintr-un lemn arcuit, la capetele căruia se execută o mică scobitură.

Cu toate că pe alocuri cobilița este folosită și de bărbați, mai ales în zona de maximă intensitate a transporturilor pe umăr, totuși, avîndu-se în vedere marea frecvență a utilizării ei de către femei, poate fi considerată drept piesă utilizată cu precădere de acestea. În zonele cu practică medie sau redusă ca nu este folosită de bărbați decît în cazuri extreme, ei nefiind deprinși cu această piesă, a cărei utilizare impune un anume mers, mult mai lin, pentru a nu se balansa încărcătura. Cobilița servește la transportul produselor mai grele, pe distanțe lungi, evitînd locurile prea accidentate.

Desagii (fig. 8) sînt o altă piesă de transport pe umăr [21] care permite deplasarea unor greutăți mari pe distanțe considerabile. Ei prezintă avantajul distribuirii greutății pe o suprafață mai mare, ambele mîini rămînînd libere.

Desagii sînt confecționați dintr-o singură bucată de pînză, lungă de trei coți, îndoită la ambele capete astfel încît să formeze două *urechi* sau *guri*, în care se introduc greutățile; la gură sînt legați cu o funie împletită asemenea *obramelor* de la traistă și numită în acest caz *zbalț*. Capacitatea fiecărei guri este de o *baniță*, respectiv 15 kg.

În cea mai mare parte, desagii sînt țesuți în gospodăria țărănească, în patru ițe, din lînă de oaie. Pe alocuri, în special în satele în care creșterea oilor cunoaște o pondere redusă, se foloseau mai ales în trecut piese similare, dar din păr de capră, care se cumpărau de la tîrguri sau de la vînzătorii ambulanți. Desagii sînt ornamentați cu carouri albe și negre, realizate în urma alegerii urzelii și bătelii, asemenea traistelor de tip nou.

Funcționalitatea desagilor este diferențiată zonal, la fel și intensitatea utilizării lor. În ceea ce privește aria lor de răspîndire, se poate constata o restrîngere treptată, proces început în urmă cu 20—30 de ani și care a cuprins întîi părțile laterale ale ariei și localitățile situate în preajma orașelor. Sub aspectul funcționalității, distingem o zonă în care desagii sînt utilizați în mod frecvent în operațiile de transport și alta în care sînt prezenți numai în cadrul unor ceremonialuri.

Zona folosirii desagilor de către om pentru diferite transporturi, în nordul Mehedinților, se întinde în afara Podișului și cuprinde așezările situate în preajma văii Motrului. În mare, se suprapune cu aria purtatului pe cap. De asemenea, desagii sînt folosiți în Titirlești și Bratilov, sate

[21] Pentru comparație, a se vedea: Nicolae Dunăre (red.), *Arta populară din valea Jiului*, București, Editura Academiei, 1963, p. 239—241.

https://biblioteca-digitala.ro

de oieri stabiliți aici din Transilvania. În trecut, această arie cuprindea și așezările situate la sud de Podiș, în jurul Drobetei-Turnu Severin, unde, alături de cobiliță, constituiau piesa de bază folosită în transporturile directe. Urmărind aria lor de răspîndire în prezent și trecut, constatăm că ea se întinde în afara zonei purtatului traistei pe spate, iar în

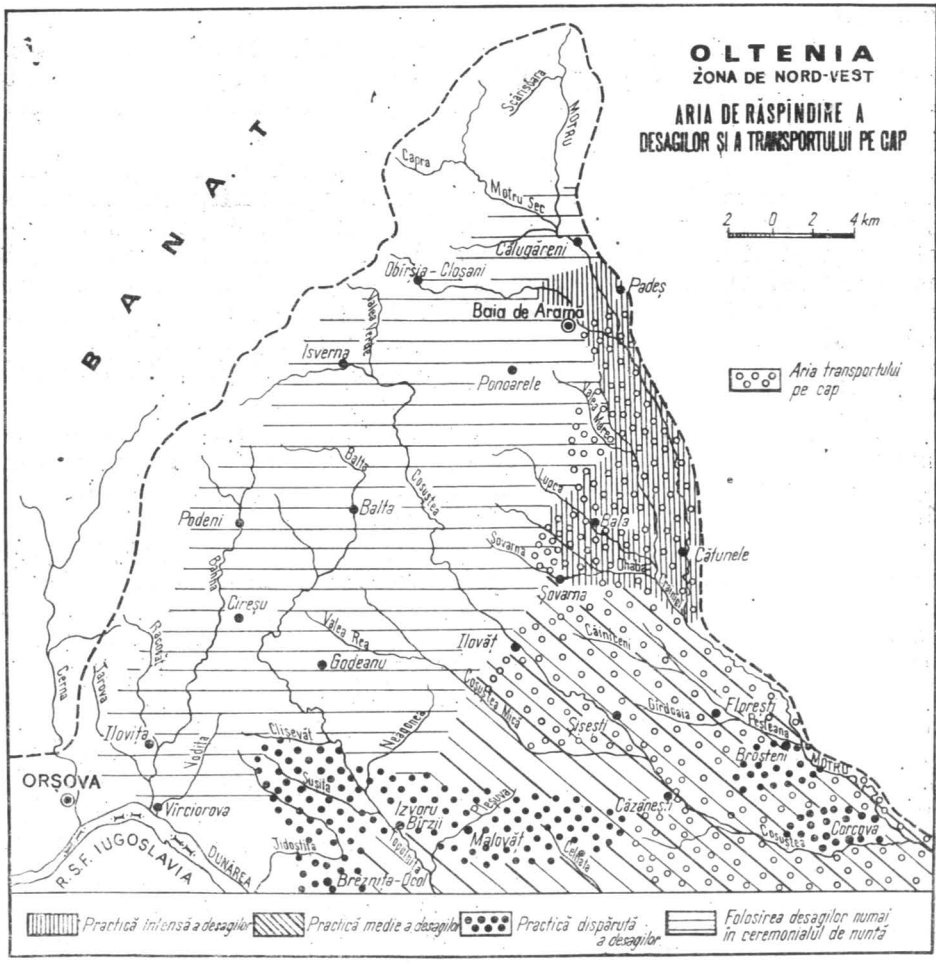


Fig. 8. — Aria de răspîndire a desagilor și a transportului pe cap.

nord-vest se suprapune purtatului pe cap. În nord-vest, sînt utilizați în egală măsură de bărbați și femei; în sudul zonei cercetate, unde se întîlnesc transporturile predominant pe umăr, numai femeile, mult mai conservatoare decît bărbații, mai folosesc această piesă, azi pe cale de dispariție.

Funcționalitatea desagilor este complexă, ei servind la transportul celor mai diferite categorii de produse. Astfel, în trecut, în zona vestică,

https://biblioteca-digitala.ro

unde nu se întîlnește cobilița, serveau și la transportul urcioarelor cu apă. În desagi se transportă recoltă, iarbă, fructe, cumpărături de la tîrg etc. Intensa lor utilizare este plastic reflectată în expresia: „Baba mea își caută-n desagi", spusă despre o persoană aflată în pragul morții, moartea fiind văzută ca o lungă călătorie. De existența desagilor sînt legate aici o serie de practici, dintre care cea mai interesantă este aceea prin care ginerele și mireasa mănîncă prima masă împreună pe desagi, simbolizînd unitatea dintre cei doi soți.

Sub aspectul funcționalității, piesa aceasta prezintă în Podișul Mehedinților aspecte aparte, aici fiind purtată de om numai în cadrul unor ceremonialuri. Astfel, în ceremonialul de nuntă, desagii sînt nelipsiți, cumnatul de mînă ducînd *ploconul* și *țoalele* miresei în desagi; tot în acest fel se duce, peste an, *ploconul* la nași și moși.

Prezența desagilor în ceremonialuri poate constitui un indiciu în favoarea ipotezei că în trecut, în zona respectivă, au avut și funcții rituale pe lîngă cele utilitare. În aceeași măsură putem însă considera că aici nu au fost folosiți pentru transporturile curente; utilizarea lor în această zonă numai în scopuri ceremoniale poate fi interpretată drept un împrumut cu schimbarea funcționalității, fapt sugerat de forma lor, care poate fi considerată un simbol al unității familiei. Cu toate că prezintă aceeași tehnică de confecționare, desagii folosiți în scopuri ceremoniale, în Podișul Mehedinților, au dimensiuni mai mari.

Desagii, după informațiile pe care le deținem, sînt piese de transport cu largă răspîndire, întîlnite în zone din Maramureș [22], Hunedoara [23], Banat [24], Hațeg [25], Țara Bîrsei[26]. În urma cercetărilor de teren, am putut constata că sînt folosiți și în Gorj, iar în trecut au constituit una din principalele piese folosite de om în transporturile directe din Cîmpia Dunării, unde azi nu se mai întîlnesc. Aria de răspîndire a desagilor se restringe mereu; acest proces a început în urmă cu cîteva decenii. Utilizarea lor în zona estică a Mehedinților, limitrofă cu Gorjul, constituie un indiciu în favoarea unității etnografice dintre cele două zone învecinate, unitate care se manifestă și sub alte aspecte ale culturii populare.

Tot din categoria pieselor de transport pe umăr face parte și **traista cu baieră**, care are o arie de răspîndire bine definită, ce cuprinde zonele exterioare Podișului.

Alături de piesele specifice transportului pe umăr, mai există o serie de modalități, dintre care o practică intensă cunoaște așezarea directă a greutății pe umăr și susținerea ei cu mîna. În acest fel se duc sacii la moară și unele instrumente de lucru. Pentru facilitarea acestei activități, frecvent, pe umărul liber se așază un băț mai gros, numit **rezmător**, care, introdus sub materialul respectiv, joacă rol de pîrghie și ajută la distribuirea greutății pe ambii umeri. *Maldărul de fîn* se mai poate transporta

---

[22] Tache Papahagi, *op. cit.*, vol. II, București, 1930, p. 89.
[23] *Ibidem*, p. 130.
[24] *Ibidem*, vol. III, București, 1934, p. 218.
[25] Ion Conea, *op. cit.*, p. 157.
[26] Nicolae Dunăre (red.), *Țara Bîrsei*, I, 1972, p. 360 (subcapitolul *Mijloace tradiționale de transport*, de Petre Idu, p. 359—374.

https://biblioteca-digitala.ro

și sprijinit pe umăr, trecînd după un băț sîrma sau sfoara care-l leagă. Purtatul greutăților pe umăr este adecvat distanțelor mai scurte, deoarece prin angajarea umerilor și totodată a mîinilor oboseala intervine rapid.

Ciobîrnacul este o piesă anume confecționată, întîlnită în întreaga zonă și care ajută la transportarea pe umeri, de către două persoane, a unor vase de mare capacitate. Se compune dintr-un lemn lung de aproximativ 2 m, de care la mijloc, printr-o verigă de fier, este prins cu altul, mai scurt, de capetele căruia se suspendă greutatea respectivă. Ciobîrnacul face parte din categoria pieselor de transport cu largă răspîndire. În Belgia romană, unde este cunoscut sub numele de *tino* sau *tină*, are aceeași formă cu piesa întîlnită la noi [27].

TRANSPORTUL PE CAP

Purtatul greutăților pe cap constituie o categorie de transport bine individualizată, cu o arie de răspîndire distinctă, practicarea lui impunînd o anume deprindere creată încă din copilărie. Face parte din categoria transporturilor practicate în exclusivitate de femei. Simion Mehedinți arată, referitor la aria de răspîndire a purtatului pe cap, că el cuprinde Africa și țările din jurul Mediteranei, oprindu-se în Germania, și vede în aceasta o influență a civilizației romane [28], mai ales că purtatul vaselor pe cap coincide cu granița expansiunei romanice [29]. În afara acestor zone, a mai fost cunoscut în America precolumbiană [30], de asemenea și la băștinașii australieni [31].

Purtatul pe cap la noi este o practică străveche. În *Istorii*, Herodot relatează despre o fată din teritoriul Traciei care poartă urciorul cu apă pe cap [32], iar mai tîrziu Ovidiu menționează faptul că femeile gete din Dobrogea de azi transportau astfel vasele cu apă [33].

G. Brătescu, întocmind o hartă a răspîndirii purtatului pe cap, care însă nu cuprinde și provinciile de peste munți, consideră această modalitate ca fiind caracteristică doar populației de la Dunărea de Jos, deci geților [34]; argumentează aceasta prin absența modalității în Transilvania, fapt neadevărat, deoarece și aici există zone în care se întîlnește practica respectivă. Harta întocmită de Simion Mehedinți [35] arată că,

---

[27] Louis Remacle, *op. cit.*, p. 18.

[28] Simion Mehedinți, *Etnografie*, curs ținut în anul 1935—1936, București, p. 390.

[29] Idem, *Cadrul antropografic. Observări relative la Ardeal*, în vol. *Transilvania, Banatul, Crișana, Maramureșul, 1918 - 1928*, vol. I, București, Cultura națională, 1929, p. 593.

[30] Chita de la Celle, *Histoire générale des techniques*, publiées sous la direction de Maurice Daumas, tom. I, în *Les origines de la civilisation technique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 421.

[31] André C. Haudricourt, *Le point de vue dynamique*, dans *Ethnologie générale*, sous la direction de Jean Poirier, Paris, Gallimard, 1968, p. 772.

[32] Herodot, *Istorii*, vol. II, cartea V, paragr. XII, Editura științifică, București, 1964, p. 32.

[33] *Ex Ponto*, în 8, 11—12.

[34] G. Brătescu, *Dobrogea lui Ovidiu*, în „Anuar de geografie și antropogeografie", an. II (1910—1911), București, 1911, p. 20.

[35] Simion Mehedinți, *Cadrul antropogeografic* ..., p. 593.

https://biblioteca-digitala.ro

în afara ariei care cuprinde cea mai mare parte din Oltenia și vestul Munteniei, cu o mică insulă la Comarnic, purtatul pe cap se practică și în Banat și Transilvania, în trei insule izolate, spre nord prelungindu-se pînă dincolo de linia Mureșului.

Studii mai vechi au înfățișat acest procedeu de transport întîlnit în diferite zone ale țării. Astfel, Francisc Griselini a observat cu uimire că femeile din Banat, mergînd pe stradă, aveau albia cu copilul așezată pe cap [36]. Este vorba, desigur, despre o anume zonă din Banat, pe care însă autorul nu a precizat-o. Tache Papahagi atestă purtatul pe cap în Surduc-Caraș [37], în Gladna Română [38] și în Rugi [39], din fostul județ Severin. Și în Transilvania purtatul pe cap se practica în cîteva insule izolate, fiind atestat la pădurenii din Poiana Răchiții [40] și în Țara Hațegului, la Clopotiva [41], de asemenea și în Valea Jiului [42].

Istoricului Ion Donat îi datorăm o completă prezentare a purtatului pe cap în Oltenia, el fiind acela care a stabilit aria de răspîndire a acestui procedeu de transport [43]. Cu excepția zonei nord-vestice și de sud, purtatul pe cap cuprinde întreaga Oltenie, prezentînd aici cea mai compactă și întinsă zonă întîlnită pe teritoriul țării noastre. Același autor consideră purtatul pe cap fiind specific populației autohtone, dacilor, iar în persistența acestei practici pînă în zilele noastre vede o dovadă a continuității: „Izvoarele clasice care menționează purtatul pe cap — Herodot, Ovidiu și Constantin Porphyrogenitul — îl arată a fi trac sau get, ceea ce înseamnă că avem astfel un argument puternic pentru continuitatea pe acest cuprins a elementului autohton dintr-o vreme foarte îndepărtată pînă în zilele noastre" [44].

Existența unor insule izolate dincolo de granițele Olteniei, în care se întîlnește purtatul pe cap și care cuprind cîteva din cele mai conservatoare zone de cultură populară tradițională, ne conduce la părerea că în trecut această practică a fost mai întinsă, cuprinzînd întreg teritoriul locuit de români. O dovadă a restrîngerii treptate în insule izolate o poate constitui practicarea lui în antichitate în Dobrogea, unde, în zilele noastre, nu se mai întîlnește. Acțiunea de restrîngere a ariilor purtatului pe cap este și azi un fenomen viu. În Mehedinții de nord se manifestă în special în cîteva localități situate la limita aricî de răspîndire, unde tinde să fie înlocuit de procedeele frecvente din zonele limitrofe. În zona cercetată, purtatul pe cap cuprinde, spre răsărit, satele situate pe valea Motrului, precum și cele care gravitează spre ea, urmînd limita Podișului.

Sub aspectul transporturilor tradiționale, partea răsăriteană a județului formează arie comună cu zona limitrofă gorjenească, pe cînd nord-vestul, în care predomină transporturile pe spate, se încadrează în altă arie, care cuprinde și nord-estul Banatului. Unitatea dintre nord-estul

---

[36] Francisc Griselini, *op. cit.*, p. 193.
[37] Tache Papahagi, *op. cit.*, vol. III, București, 1934, p. 121.
[38] *Ibidem*, p. 149.
[39] *Ibidem*, p. 278.
[40] *Ibidem*, vol. II, 1930, p. 81.
[41] Ion Conea, *op. cit.*, p. 153—154.
[42] Nicolae Dunăre (red.), *Arta populară din Valea Jiului*, cap. *Portul popular* (N. Dunăre), București, Editura Academiei, 1963, p. 331.
[43] Ion Donat, *Datele principale...*, p. 302.
[44] *Ibidem*, p. 308—309.

https://biblioteca-digitala.ro

Mehedinților și nord-vestul Banatului, manifestată și sub alte aspecte de cultură populară, a fost evidențiată de cercetări anterioare [45].

În zona purtatului pe cap, se transportă astfel cele mai diverse categorii de produse, femeile folosindu-se uneori de anumite piese. Astfel, pe cap se transportă mîncarea la locurile de muncă în *baniță* (piesă de lemn anume confecționată, adaptată acestei modalități de transport), apa în *vedre* (*vase* de lemn), rufele la limpezit, în albii de lemn, și chiar copilul în leagăn sau *postaviță*. De asemenea, legăturile de lemne, denumite și *căpățîie*, sacii și alte greutăți se duc tot pe cap. Pentru atenuarea durității piesei sau obiectului transportat, cît și pentru a-i conferi orizontalitatea necesară menținerii echilibrului, pe cap se pune o piesă intermediară numită *oblanec* și care este un simplu colac de pînză.

În ceea ce privește frecvența transporturilor pe cap, se poate vedea cum, în cadrul ariei respective, intensitatea practicii crește progresiv din exterior spre interior, liniile marginale fiind supuse ușor influențelor venite din zona limitrofă; tot aici se manifestă mai pregnant tendința de renunțare la această modalitate străveche. De exemplu, în satul Ilovăț greutățile sînt duse pe cap, în special de femeile vîrstnice, pentru tinere constituind o modalitate de transport perimată.

TRANSPORTUL ÎN MÎINI

În cadrul transporturilor practicate de om prin susținerea greutății, un loc aparte îl ocupă transporturile în mîini, care, spre deosebire de celelalte modalități, nu prezintă o arie etnografică anume, fiind întîlnite pretutindeni. Transporturile incluse în această categorie se pot face prin prinderea greutății în mod direct, sau cu ajutorul unor piese speciale sau improvizate. În mîini greutățile se pot duce fie suspendîndu-le pe lîngă corp, în poziție verticală, cum se procedează la transportul oalelor, vaselor etc., fie în brațe, sprijinite pe piept, greutatea numindu-se chiar *braț de lemne*, *de fîn* etc. Transporturile în mîini sînt adaptate în special pentru distanțe scurte, oboseala în acest caz intervenind rapid.

Se poate considera această formă de transport ca foarte veche, mult premergătoare transporturilor pe spate, pe umăr, pe cap etc. Unele dintre modalitățile de mai sus, spre deosebire de purtatul în mîini, sînt legate de crearea anumitor deprinderi, formate desigur numai odată cu creșterea necesităților de transport. Primul organ de care s-a servit omul în activitatea de transport a fost, fără îndoială, mîna.

În mîini se fac o serie de transporturi cu ajutorul unor piese anume confecționate, printre care o utilizare mai intensă cunosc *papornițele* de papură, produse ale centrului de rogojinari Șimian, *săcuiele*, uneori și *cotărițele* (coșurile de nuiele). *Săcuiele*, de veche tradiție, sînt țesute din lînă de oaie și se deosebesc de traiste prin ornamentică și dimensiuni mai reduse.

---

[45] Mihail P. Gregorian, *Graiul și folclorul din Oltenia nord-vestică și Banatul răsăritean*, în „Arhivele Olteniei", an. XVII (1938), nr. 95—96, p. 221—275; Paul Petrescu, *Studiul arhitecturii populare din Banat*, în „Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1959—1961", Cluj, 1963, p. 100.

https://biblioteca-digitala.ro

Targa este o altă piesă utilizată în transporturile în mîini, întîlnită în special în zona fînețelor. Ea apare sub forma a două prăjini drepte, cu ajutorul cărora două persoane, mergînd una în spatele celeilalte, duc grămezi mari de fîn. Se utilizează în special pentru transportul *porșorilor* la claie.

În ultima vreme se manifestă un proces de intensificare a practicii transportului în mîini, evident mai ales în așezările tîrg și în special la acei locuitori care s-au desprins într-o mai mare măsură de vechile ocupații agricole. Se manifestă în cazul de față o descreștere simțitoare a transporturilor pe spate, pe umăr sau pe cap, caracteristice în special populației țărănești.

★

Se poate observa cum în alegerea unei modalități de transport în afară de factorii distanță, greutate, volum, deprindere, intervin o serie de aspecte de ordin social, care impun grupurilor sociale o anume practică și le opresc de la alta. Modalitățile de transport și piesele ajutătoare sînt influențate la rîndul lor de factorii vieții economice și sociale, care în decursul timpului și-au adus contribuția la cristalizarea unor forme și dispariția altora. Elementul tradiție, deosebit de important pentru studiul vieții materiale și spirituale, nu trebuie privit în mod static, ci în deplină evoluție, numai astfel înțelegîndu-se cum și de ce anumite modalități de transport își restrîng aria etnografică, iar altele, în același timp, o măresc.

În virtutea tradiției, în activitățile de transport direct, aportul femeii este mai mare decît al bărbaților, unele modalități și piese fiind utilizate cu precădere de aceasta. Astfel, purtatul pe cap sau purtatul leagănului pe spate este o practică specifică exclusiv femeilor. Dealtfel, se poate observa că bărbaților le este mai la îndemînă aplicarea greutăților direct pe umăr, modalitate practicată mai ales pe distanțe scurte, pe cînd categoriile și piesele de transport utilizate cu precădere de femei sînt adaptate în special pentru distanțe mai lungi. Unele cercetări de etnologie au remarcat aportul femeii, din totdeauna sporit, în activitățile de transport direct [46].

Sub aspectul transporturilor, nordul Mehedinților prezintă trei microzone etnografice distincte, pentru delimitarea cărora s-a luat în considerație modalitatea utilizată cu cea mai mare intensitate. Zona de nord-vest, încadrată îndeaproape în limitele Podișului Mehedințean cunoaște ca formă predominantă transporturile pe spate și face arie comună cu nord-estul Banatului. Între aceste două zone există o puternică unitate culturală, manifestată etnografic și lingvistic. Etnografic, unitatea este evidențiată și de alte aspecte, cum ar fi locuința tradițională, caracterizată prin existența vetrei semicirculare și a coșului pe latura de la fațadă [47].

Nord-estul zonei cercetate, situat în afara Podișului și în special pe valea Motrului superior, și așezările care gravitează spre acestea au ca formă caracteristică transportul pe cap, neîntîlnit în cuprinsul celorlalte

---

[46] Marcel Mauss, *Manuel d'Ethnologie*, Paris, Payot, 1947, p. 64; André H. Haudricourt, *op. cit.*, p. 772.

[47] Paul Petrescu, *Arhitectura*, în *Arta populară românească*, București, Editura Academiei, 1969, p. 43.

https://biblioteca-digitala.ro

arii etnografice. În afara limitelor județului Mehedinți aria transportului pe cap se continuă în zona limitrofă a Gorjului.

Purtatul predominant pe umăr, și în special transportul cu cobilița, formează de asemenea o arie compactă, întinsă în afara limitelor sudice ale Podișului. Transporturile tradiționale în general, alături de alte aspecte de cultură materială și spirituală, pot aduce o contribuție interesantă la desprinderea ariilor de cultură populară, precum și la cunoașterea vieții istorice și sociale.

Varietatea și bogăția transporturilor din nordul Mehedinților, ca dealtfel din întreaga țară, reflectă în mod nemijlocit intensitatea activităților productive, a ocupațiilor în general. Nivelul economic scăzut, predominant pînă în ultimele patru decenii, și puternicul caracter arhaic păstrat aici vreme îndelungată au contribuit la menținerea pînă în zilele noastre a unor variate mijloace și modalități de transport direct. În condițiile intensei dezvoltări economice a satului contemporan, transporturile contemporane cunosc schimbări rapide și cu timpul tind să devină relicve etnografice, a căror cunoaștere prezintă o importanță aparte pentru studiul vieții materiale și spirituale a poporului român. Totodată, prin puternicul caracter de stabilitate prezentat, transporturile tradiționale constituie dovezi incontestabile ale vechimii și continuității noastre.

https://biblioteca-digitala.ro

ENEA HODOŞ, VALOAREA ACTIVITĂŢII SALE DE FOLCLORIST*

VIRGIL FLOREA

Stabilit la Caransebeş (1889), unde avea să-şi desfăşoare, aproape în întregime, prestigioasa activitate de profesor şi folclorist[1], Enea Hodoş (1858—1945) începe să se afirme pe tărîmul literaturii populare odată cu apariţia, în 1892, a volumului *Poezii poporale din Bănat*[2].

Prezent, pînă atunci, în cîteva colecţii de balade şi colinde (ale lui At. M. Marienescu şi D. Vulpian, dedicate, cum se ştie, nu în exclusivitate meleagurilor vestice), Banatul rămăsese în urma celorlalte provincii în privinţa culegerii liricii populare, resimţindu-se de pe urma absenţei unei atari colecţii. N-o dăduse nici At. M. Marienescu, deşi — cum avea s-o arate viitorul — o întocmise [3], şi nici George Alexici, care, mai norocos în publicarea a ceea ce numea „poezie tradiţională" („cîntece bătrîneşti, balade, romanţe, colinde, cîntece de stea, descîntece, ghicituri, frînturi de limbă, bajocuri, jocuri pruncesti, vrăjituri, poveşti şi snoave", publicate în 1899 [4]), a avut neşansa de a nu-şi fi putut valorifica, la timp, poeziile lirice, nici măcar în 1910, cînd acestea se aflau „sub presă"[5].

Golul fusese însă mai înainte acoperit, prin apariţia volumului de lirică al lui Enea Hodoş (1892), a cărui însemnătate constă, înainte de toate, în însuşi primatul cronologic nedisputat: e cea dintîi culegere de lirică bănăţeană tipărită.

În al doilea rînd, cuprinzînd un număr de 600 de texte, adunate din nu mai puţin de 33 de localităţi (25 din actualul judeţ Caraş-Severin,

---

* Text prescurtat al capitolului, cu acest titlu, din lucrarea *Folcloristul Enea Hodoş* (în manuscris).

[1] Pentru biografia şi activitatea de ansamblu a lui Enea Hodoş, cf. V. Florea, *Folcloristul Enea Hodoş (1858—1945)*, în „Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1968—1970", Cluj, 1971, p. 477—492.

[2] Caransebeş, Editură proprie, 1892.

[3] Cf. At. M. Marienescu, *Poezii populare din Transilvania*, [Bucureşti], Editura Minerva, 1971, care cuprinde şi un capitol de *Flore neprelucrate şi prelucrate* (p. 583—712), acum întîia oară publicate.

[4] Cf. G. Alexici, *Texte din literatura poporană română*, tom. I, *Poezia tradiţională*, Budapesta, Editura autorului, 1899.

[5] Apud I. Muşlea, *Cercetări etnografice şi de folclor*, I, Bucureşti, Editura Minerva, 1971, p. 222.

Rev. din. folc., tom. 21, nr. 2, p. 215—223, Bucureşti, 1976

https://biblioteca-digitala.ro

şapte din Timiş, una din Mehedinţi), colecţia lui Enea Hodoş se înfăţişează ca o cuprinzătoare monografie lirică a Carașului (de unde provin 492 de cîntece şi strigături, faţă de numai 80, cîte figurează ca fiind culese de Alexici din comitatul Caraș-Severin [6]) şi a părţilor învecinate. Profilul liric al zonei se îmbogăţea, şase ani mai tîrziu, prin apariţia volumaşului de *Cîntece bănăţene* [7] al aceluiaşi Hodoş, cu încă 214 cîntece şi strigături, adunate, în majoritate (160 de texte), tot din actualul judeţ Caraș-Severin, prezent, în colecţie, cu 30 de localităţi, în timp ce Timişul şi Mehedinţul erau reprezentate doar prin şase şi, respectiv, două localităţi.

Fără a deţine primatul cronologic (balade bănăţene publicaseră, pînă în 1906, At. M. Marienescu, D. Vulpian, Gheorghe Cătană, George Alexici, Avram Corcea etc.), baladele lui Hodoş [8] nu sînt nici ele lipsite de importanţă. Căci, deşi au fost publicate mai tîrziu, ele reprezentau, în bună măsură, un stadiu mai vechi din evoluţia poeziei epice bănăţene, fiind culese, cel puţin în parte, în urmă cu aproape două decenii, deodată cu lirica populară, cam în aceeaşi vreme cînd şi George Alexici, Iosif Popovici, Gheorghe Cătană începuseră investigaţii similare. Spre deosebire de aceştia, care au cutreierat mai multe localităţi, disparate însă, ale Banatului şi Transilvaniei, Enea Hodoş a cercetat, prin elevii săi, o zonă mai compactă a actualului judeţ Caraș-Severin, unde sînt aşezate 11 din cele 16 localităţi ale culegerii, cu o contribuţie de 19 balade din totalul de 25, cîte însumează. Aşa încît, ca şi colecţia de lirică, în mai mică măsură însă, culegerea de balade a lui Enea Hodoş se prezintă ca o monografie a epicii în versuri din părţile Carașului, mai bine fiind reprezentate microzonele Caransebeşului şi Oraviţei.

Mai pronunţat este, însă, caracterul monografic al volumului de descîntece [9], valoros, întîi de toate, prin primatul cronologic pe care îl deţine : este cel dintîi, exclusiv cu un asemenea conţinut, publicat în Transilvania (inclusiv Banatul). Cuprinzînd un număr de 113 descîntece, colecţia lui Enea Hodoş a fost şi rămîne încă principala sursă de referinţă în privinţa descîntecului bănăţean. Prioritatea o deţinea, şi în acest caz, actualul judeţ Caraș-Severin, unde sînt aşezate 19 din cele 28 de localităţi ale culegerii, cu o contribuţie de 82 de descîntece, restul de pînă la 113 fiind culese din zone folclorice apropiate : opt din Banatul sîrbesc, celelalte 23 din actualul judeţ Timiş.

Încă şi mai pregnant apare caracterul monografic, la nivelul ansamblului, al întregii serii de *Poezii poporale din Bănat*, inclusiv *Cîntece[le] bănăţene*, apărute ca publicaţie separată. Însumînd un număr de 988 de texte, din peste 80 de localităţi, colecţiile lui Enea Hodoş se înfăţişează ca o veritabilă monografie a folclorului poetic din Banat, în special a zonei acoperite de actualul judeţ Caraș-Severin, despre care At. M. Marienescu spusese, odinioară, că „e ocnă de poezie poporală şi poveşti" [10].

---

[6] *Ibidem*, p. 223.

[7] Caransebeş, Editură proprie, 1898 („Biblioteca noastră", nr. 11—12).

[8] Cf. E. Hodoş, *Poezii poporale din Bănat*, II, *Balade*, Sibiu, Editura „Asociaţiunii", 1906 („Biblioteca poporală a «Asociaţiunii»", nr. 25).

[9] Cf. E. Hodoş, *Poezii poporale din Bănat*, III, *Descîntece*, Sibiu, Editura „Asociaţiunii", 1912.

[10] Apud O. Birlea, *Atanasie Marienescu folclorist*, în „Analele Universităţii din Timişoara", Seria Ştiinţe filologice, I (1963), nr. 1, p. 26.

https://biblioteca-digitala.ro

Fără a li se acorda atenția arătată liricii, baladelor și descîntecelor, celelalte specii folclorice în versuri și proză sînt și ele prezente, chiar dacă nu neapărat în volume [11], în culegerile lui Enea Hodoș. Așa încît caracterul monografic al acestora se susține și prin prezența — inegală, e adevărat — a tuturor sau aproape a tuturor genurilor și speciilor literaturii populare.

Dacă însemnătatea istorică și monografică a colecțiilor lui Enea Hodoș a putut fi ușor stabilită, determinarea valorii științifice a acestora este mult mai dificilă și mai anevoioasă. Căci, dacă metoda de lucru a folcloristului ne este, grație propriilor mărturisiri, în bună măsură cunoscută, e greu de știut cît de științific lucrau cei vreo sută de colaboratori ai săi — elevi, învățători, preoți etc. —, a căror pregătire filologică nu putea fi decît modestă. În absența manuscriselor originale, pierdute, probabil, pentru totdeauna, răspunsul nu poate fi decît aproximat.

Începînd cu folcloristul însuși, a cărui pregătire teoretică și metodologică, deprinsă la universitățile din Viena și Budapesta, era superioară aceleia a lui Reteganul [12], se cuvine să amintim că Enea Hodoș s-a numărat — probabil și ca urmare a trecerii sale, ca elev, pe la școlile din Brașov și Blaj — printre susținătorii fervenți ai principiului respectării autenticului folcloric, recomandînd, de la început, culegerea literaturii populare „în forma cea mai fidelă posibilă — ceea ce astăzi este aproape de sine înțeles" [13]. Ca atare, va sancționa, în recenzii [14], orice abatere de la acest principiu, făcîndu-și el însuși un obicei din a publica poeziile „așa cum le-am primit" [15], căutînd ca „reproducerea să fie făcută cît mai fidel, fără adaose de cuvinte nespuse de cîntăreț" [16]. În plus, Hodoș a respectat toate sau aproape toate exigențele care contribuie la păstrarea autenticului folcloric: a notat, cu conștiinciozitate, numele și profesia „colectanților", al localităților cercetate, ulterior și al informatorilor, pe alocuri cu vîrsta, profesia, știința de carte, naționalitatea, gradul de rudenie în raport cu culegătorul, persoana de la care a învățat textul, proveniența regională și modul de interpretare a acestuia etc.; a preconizat o severă selecție a informatorilor, cu ignorarea, aproape totală, a lăutarilor țigani, cărora le recunoștea numai calitatea, în anumite limite însă [17], de colportori, și nicidecum pe aceea de creatori ai literaturii populare; a indicat variantele din colecțiile folclorice anterioare, reproducînd adesea două sau mai multe variante din propriile sale culegeri etc.

N-a realizat, în schimb, decît pe alocuri, „o transcriere în dialect local" [18], reproșîndu-i-se că, „la descrierea sunetelor particulare bănă-

[11] În volum de sine stătător au apărut numai poveștile (cf. E. Hodoș, *Frumoasa din nor și alte povești*, Oravița, Editura autorului, 1927), celelalte fiind risipite în ziarele și revistele timpului.

[12] Cf. I. Mușlea, *vol. cit*, p. 173.

[13] E. Hodoș, *Din popor*, în „Foaia diecezană", VI (1891), nr. 16 din 21 aprilie/3 mai.

[14] Cf. E. Hodoș, *I. Slavici, Povești* [...], în „Luceafărul", VIII (1909), nr. 12, p. 279—280; *C. Ș. Făgețel, Verde și iar verde* [...]; *S. Teodorescu-Kirileanu, Povești poporale cu cuprins moral* [...], ibidem, nr. 14—15, p. 342—343; T. Pamfile, *Graiul vremurilor*, ibidem, nr. 24, p. 562.

[15] E. Hodoș, *Prefață* la *Poezii poporale din Bănat*, I, p. 1.

[16] E. Hodoș, *Prefață* la *Poezii poporale din Bănat*, II, *Balade*, p. 7.

[17] *Ibidem*, p. 5.

[18] *Ibidem*, p. 7—8.

https://biblioteca-digitala.ro

ţene", n-a utilizat „alfabetul folcloristic", cu atît mai necesar, cu cît „cu literele folosite de noi în limba română este cu neputinţă a descrie acele sunete particulare" [19]. Observaţia este, desigur, cît se poate de îndreptăţită. Decît că, recurgînd la ajutorul numeroşilor săi colaboratori, Hodoş renunţa, implicit, la întrebuinţarea „alfabetului folcloristic", mult prea complicat pentru elevi, învăţători sau preoţi. Exista, firește, posibilitatea unei notări fonetice ulterioare, pe care s-o realizeze însuşi folcloristul, după ce-i va fi pus pe elevi să rostească textele întocmai după pronunţia specifică satului lor, cum a şi făcut-o, dealtfel, în prefaţa colecţiei din 1892, unde a dat „cîteva probe de cîntece bănăţene scrise aşa cum se zic". N-a extins, însă, acest procedeu, pe motiv că transcrierea textelor în „dialect local" ar cădea în atribuţiile filologilor, „care se interesează de dialectul bănăţean", şi nicidecum în acelea ale folcloriştilor, preocupaţi, întîi de toate, de finalitatea propagandistică a colecţiilor lor, menite „a arăta şi a răspîndi calităţile frumoase ale poeziei poporului" [20]. Or, înveşmîntarea acesteia în haina incomodă, puţin îmbietoare şi dificilă pentru neiniţiaţi, a semnelor diacritice ar îngreuna lectura textelor, impietînd percepţia lor estetică. În schimb, folcloristul a ales o cale mai simplă, şi ea conformă, în bună măsură, principiului respectării autenticului folcloric, procedînd, asemenea lui Miron Pompiliu mai înainte, la înregistrarea aidoma a formelor dialectale ale cuvintelor, redate, însă, în limitele grafiei literare. Mai tîrziu, dîndu-şi seama că una şi aceeaşi carte de folclor se adresează şi specialistului şi cititorului de rînd, va recomanda modalitatea tipăririi în paralel a textelor populare : întîi în graiul satului, apoi şi în limba literară [21], ceea ce reprezenta, pe atunci, o noutate.

Ar mai exista şi o altă cale de a arăta, chiar şi în absenţa manuscriselor, că Hodoş a procedat ştiinţific în culegerea şi editarea literaturii populare : compararea redacţiilor succesive ale acelor texte pe care, în lipsa sprijinului oficial [22], folcloristul le-a publicat, mai întîi, în ziarele şi revistele timpului şi abia apoi în colecţii de sine stătătoare. Rezultatul este pe deplin edificator : opt din cele nouă balade care au cunoscut o dublă apariţie sînt absolut identice[23], una singură, *Mirza*, avînd, în volum, 192 de versuri, în timp ce în „Convorbiri literare" număra numai 188 de versuri [24], amputarea datorîndu-se, probabil, redacţiei convorbiriste, după cum o atestă aceeaşi baladă, republicată de Hodoş, la distanţă de cîteva decenii, tot în forma de 192 de versuri [25]. Similară este şi situaţia descîn-

[19] V. Braniştе, *Poezii poporale din Bănat*. Dare de seamă, în „Dreptatea", I (1891), nr. 47 din 27 febr./11 martie.

[20] E. Hodoş, *Prefaţă* la *Poezii poporale din Bănat*, II, *Balade*, p. 7—8.

[21] Cf. E. Hodoş, *Alex. Vasiliu, Cîntece, urături şi bocete de-ale poporului, adunate la Tătăruşi, jud. Suceava* [...], în „Luceafărul", VIII (1909), nr. 16—17, p. 386.

[22] Cf. E. Hodoş, *Prefaţă* la *Poezii poporale din Bănat*, II, *Balade*, p. 3.

[23] Cf. *Soarele şi luna* („Convorbiri literare", XXXV (1901), nr. 6, p. 520—526), *Vida* (*ibidem*, nr. 9, p. 839—844), *Todor Todorel* (*ibidem*, XXXVI (1902), nr. 10, p. 898—905), *Colo sus la răsărit* (*ibidem*, XXXVII (1903), nr. 7, p. 642—645), *Gruea la-nsurat* (*ibidem*, XXXVIII (1904), nr. 7—9, p. 740—745), *Gruea-n Ţărigrad* (*ibidem*, nr. 10, p. 887—900), *Gruea la-nsurat* („Luceafărul", III (1904), nr. 6, p. 136—137) şi *Toma D'Alemoş* („Familia", XL (1904), nr. 40, p. 476), în comparaţie cu textele publicate, sub aceleaşi titluri, în volumul din 1906.

[24] Cf. E. Hodoş, *Mirza*, în „Convorbiri literare", XXXIV (1900), nr. 6, p. 446—450.

[25] Cf. E. Hodoş, *Balade bănăţene*, în vol. *Literatura zilei*. Articole diverse, Sibiu, Tipografia Oct. L. Vestemean, [f.a.] [1941?], p. 98—106.

https://biblioteca-digitala.ro

tecelor [26] și a poeziilor lirice [27], absolut pe de-a-ntregul identice, atît în periodice, cît și în volumele în care au fost publicate.

S-ar putea spune, în ciuda unei atari identități, că eventualele modificări puteau fi aduse anterior, mai înainte ca textele să fi fost încredințate tiparului, și că, dacă folcloristul nu va fi intervenit în poeziile populare culese de elevi, învățători, preoți etc., ce garanție avem că nu vor fi făcut-o aceștia înșiși? O asemenea posibilitate pare a fi exclusă, de vreme ce o parte din baladele colecției Hodoș se aseamănă, pînă la identitate [28], cu baladele din anterior apărutele culegeri ale lui At. M. Marienescu, Gheorghe Cătană, George Alexici și Avram Corcea. După cum și eventualitatea că baladele lui Hodoș ar fi putut fi învățate sau, mai grav, chiar copiate din cele cîteva colecții bănățene de pînă la 1906 este cu totul exclusă, de vreme ce Enea Hodoș și colaboratorii săi au cules balade cam deodată cu Alexici, Cătană și Corcea, materialul fiind adunat, în bună măsură, încă prin 1890—1891, publicarea lui fiind tergiversată doar de lipsa mijloacelor materiale. Un alt argument, irevocabil după părerea noastră, care arată că Hodoș și colaboratorii săi au respectat întru totul autenticitatea poeziilor populare, este oferit de culegerea *mai tîrzie* — deci Hodoș n-avea cum s-o pună la contribuție — a profesorului Iosif Popovici [29], care cuprinde, între altele, două balade, *Ducin* (p. 10—14) și *Novăceasca* (p. 104—107), culese de la un excelent informator, moș Iancu Roșcobanu, amîndouă fiind adunate [30], mai înainte, de la aceeași persoană chiar, și de elevul R. Boldea, colaboratorul lui Enea Hodoș. Compararea acestor balade și, în special, a celor două versiuni ale baladei *Ducin* — spațiul limitat nu îngăduie reproducerea lor în paralel —, notate, la date diferite, una de un elev, cealaltă de un riguros folclorist, primul „fără o cît de rudimentară pregătire" [31], al doilea „un culegător cu pregătirea cuvenită" [32], beneficiind de o temeinică formație filologică, arată că ceea ce adunaseră elevii nu constituia neapărat un „material

---

[26] Cf. E. Hodoș, *Descîntece din Banat*, în „Transilvania", XLII (1911), nr. 2 (p. 121—135), 3 (p. 248—261), 5—6 (p. 699—738), și *Ceva despre descîntece*, în vol. *Literatura zilei*, p. 93—97, în comparație cu descîntecele publicate în volumul din 1912.

[27] Cf. *Poezii poporale din Bănat*, I (cap. *Cătănești*), în comparație cu E. Hodoș, *Cîntece cătănești*, Caransebeș, Editor E. Hodoș, [f.a.], *Cîntece bănățene* (1898) și *Cîntece cătănești*, Caransebeș, Editură proprie, 1898 („Biblioteca noastră", nr. 13).

[28] A se compara *Iorgovan și șerpele* (col. Hodoș, t. 2, p. 16—24) cu *Iovan Iorgovan și șerpele* (col. Marienescu, 1971, p. 108—115), *Iovan Iorgovan* (col. Cătană, t. 6, p. 45—46) și *Iovan Iorgovan* (col. Alexici, p. 103—111); *Ileana* (col. Hodoș, t. 3—4, p. 25—33) cu *Ilonca* (col. Marienescu, p. 40—42); *Toma* (col. Hodoș, t. 10, p. 63—68) cu *Toma* (col. Marienescu, p. 27—30) și cu *Iancu și Lena* (col. Cătană, t. 5, p. 39—44); *Mirza* (col. Hodoș, t. 12, p. 72—78) cu *Mărza* (col. Corcea, p. 65—70); *Pintea* (col. Hodoș, t. 16, p. 94—99) cu *Pintea și fiiții* (col. Marienescu, p. 77—81); *Gruea la-nsurat* (col. Hodoș, p. 105—110) cu *Gruia copilul* (col. Cătană, t. 16, p. 108—114); *Bărbatu-nșelat* (col. Hodoș, t. 23, p. 142—145) cu *Păfenia nevestii cu drăguț* (col. Alexici, p. 193—194); *Nunta cătanei* (col. Hodoș, t. 24, p. 146—148) cu *Nevasta credincioasă* (col. Alexici, p. 112—114); *Colo sus la răsărit* (col. Hodoș, t. 25, p. 148—152) cu *Moartea voinicului* (col. Corcea, p. 77—80).

[29] Cf. I. Popovici, *Poezii populare române*, vol. I, *Balade populare din Bănat*, Oravița, 1909.

[30] Cf. E. Hodoș, *Poezii poporale din Bănat*, II, *Balade*, t. 8: *Ducin*, p. 48—54, și t. 21: *Novac și Gruea*, p. 134—138.

[31] I. Diaconu, *Aspecte și direcții în folclorul românesc. Introducere* la *Folclor din Rîmnicul-Sărat*, II, Focșani, Tipografia „Cultura", MCMXXXIV, p. III.

[32] D. Caracostea, *Poezia tradițională română*, II, București, E.P.L., 1969, p. 274.

https://biblioteca-digitala.ro

nesigur" [33], chiar dacă noi înșine sîntem de părere că e indicat să acordăm întîietate culegerilor întocmite de folcloriști de severă formație, fără însă a le discredita, uneori nu după o cuvenită chibzuială, pe toate celelalte. O arată, pe deplin, cele două versiuni ale baladei *Ducin*, a căror comparare relevă o evidentă asemănare, atît la nivelul motivelor, cît și la acela al expresiei, diferențele fiind prea neînsemnate și, oricum, specifice oralității folclorice, pentru a lăsa loc îndoielii și suspiciunii în privința autenticității culegerilor lui Hodoș, chiar și atunci cînd materialul fusese culeș de elevi, învățători sau preoți.

Mai mult decît atît, avem motive să credem că Enea Hodoș a fost un atît de fervent susținător al principiului respectării autenticului folcloric încît îi va fi adus pe calea cea bună pe unii dintre apropiații săi, care apucaseră, inițial, pe calea prelucrării literaturii populare. Este cazul mai vîrstnicului său „student" Niță Popovici din Lugoj, cunoscut, ca scriitor, sub numele de Ioan Popovici-Bănățeanul, mort de tînăr din păcate, nu însă înainte de a face dovada deplinei sale înzestrări literare [34]. Elev și colaborator al lui Hodoș, I. Popovici-Bănățeanul se îndeletnicise — — urmare a trecerii sale pe la liceele din Brașov și Beiuș [35] — cu adunarea literaturii populare încă înainte de 1889, cînd se înscria, toamna (deodată cu venirea, ca profesor, a lui Enea Hodoș), la Institutul teologic-pedagogic din Caransebeș. Dacă pînă atunci „împărtășea convingerea că anume modificări se puteau face în materialul popular culeș" [36], din 1890 începe să procedeze mai științific în culegerea și publicarea folclorului, schimbarea fiind pusă, pînă acum, pe seama influenței venite din partea lui I. Pop-Reteganul, a articolului acestuia *Despre modul de a aduna materialul literaturii populare* [37]. Apărut în „Tribuna" (față de al cărui director, Ioan Slavici, I. Popovici-Bănățeanul manifesta admirație și recunoștință [38]), tocmai pe cînd și acesta era preocupat de elaborarea unor „puncte ca norme" [39] de culegere a folclorului, articolul lui Reteganul l-ar fi putut influența, desigur, pe scriitorul bănățean, care își va fi dat seama că, versificînd basme, „încălca un principiu cu atîta strășnicie apărat — cel al redării fidele a producțiunilor populare" [40]. Numai că e greu de stabilit în ce măsură articolul lui Reteganul îl va fi putut influența pe Ioan Popovici, atîta vreme cît dascălul de la Reteag era cel dintîi care s-a abătut, cel puțin în culegerea prozei populare, de la propriile-i principii, dovedindu-se că „nu a adunat niciodată o poveste întreagă așa cum a auzit-o, înregistrînd cuvînt cu cuvînt cele spuse de informatorul său" [41].

Mai probabilă ar fi, în aceste condiții, influența venită din partea profesorului Hodoș, cu care Ioan Popovici avea să-și descopere numeroase

---

[33] I. Diaconu, *lucr. cit.*, p. LXXXIX.

[34] Cf., pentru acesta, D. Vatamaniuc, *I. Popovici-Bănățeanul*, [București], E.S.P.L.A., 1959; P. Murariu, *Preocupările folclorice ale lui I. Popovici-Bănățeanul*, în „Analele Universității din Timișoara", Seria Științe filologice, II (1964), p. 159—169.

[35] *Ibidem*, p. 46—47 și, respectiv, 161.

[36] D. Vatamaniuc, *lucr. cit.*, p. 83.

[37] *Ibidem.*

[38] *Ibidem.*

[39] *Ibidem.*

[40] *Ibidem*, p. 84.

[41] I. Mușlea, *vol. cit.*, p. 189.

https://biblioteca-digitala.ro

afinități, între ei existînd, ca vîrstă, o diferență de numai 11 ani. Preferința comună pentru „direcția realistică" în literatură [42], afinitatea pentru clasicii ruși, în special pentru Turgheniev, din care au și tradus [43], atenția arătată vieții meseriașilor, prezentată în mai multe din scrierile lor [44], colaborarea la aceleași publicații („Tribuna", „Foaia ilustrată", „Familia" și „Convorbiri literare"), interesul arătat folclorului încă înainte de a se fi cunoscut [45], precum și aversiunea manifestată față de tagma preoțească, din cauza căreia amîndoi au avut de suferit [46] etc., sînt tot atîtea motive care pledează pentru o strînsă prietenie între Hodoș și talentatul său elev, el însuși colaborator, cu 14 texte, al *Poeziilor poporale din Bănat*, fiind singurul arătat, în prefața acestora (p. 2), cu forma hipocoristică a numelui: Niță Popovici. Mai tîrziu, după dispariția, în floarea vîrstei, a lui I. Popovici-Bănățeanul, Enea Hodoș a publicat un articol inedit al acestuia, *Datine de Crăciun și la Anul nou în Lugoj* [47], ceea ce constituie încă un argument în favoarea presupusei prietenii a profesorului Hodoș cu nefericitul Niță Popovici din Lugoj. Așa încît, dacă poate fi vorba, de la o vreme, de preocuparea lui I. Popovici-Bănățeanul pentru păstrarea autenticului folcloric, aceasta se va fi datorat, mai degrabă, îndemnurilor venite din partea profesorului Hodoș decît influenței lui I. Pop-Reteganul, al cărui articol nici măcar „nu relevă noutăți metodologice" [48].

Se pune, însă, întrebarea: dacă Enea Hodoș a susținut, cu așa bune urmări, principiul respectării autenticului folcloric, de ce culegerea sa de proză populară a rămas în afara acestei exigențe metodologice? Ideal ar fi fost, desigur, să stenografieze poveștile, așa cum îndemna, pe la 1890, I. Pop-Reteganul [49]. Hodoș n-a făcut-o, după cum nici Slavici și nici Reteganul, adepți, în teorie, ai unei metode riguros științifice [50], n-o făcuseră [51], mulțumindu-se, asemenea altor scriitori din epocă, să înfățișeze poveștile populare într-o formă cît mai literară și mai atractivă,

---

[42] Cf. Il. Chendi, *Zece ani de mișcare literară în Transilvania. 1890—1900. Material critic*, în „Familia", XXXVII (1901), nr. 4(p. 37—40) și 6 (p. 64—66); I. Breazu, *Literatura «Tribunei»* (1884—1895), în „Dacoromania", VIII (1934—1935), București, 1936, p. 86—88; P. Murariu, *Realismul operei lui Ioan Popovici-Bănățeanu*, în „Scrisul bănățean", VII (1956), nr. 1; D. Vatamaniuc, *lucr. cit.*, p. 79—81.

[43] Cf. I. Breazu, *Turgheniev la românii din Ardeal*, în vol. *Studii literare*, Cluj, Tip. „Cartea românească", 1948, p. 200—205; G. C. Bogdan, *Primii traducători bănățeni din clasicii ruși*, în „Scrisul bănățean", X (1959), nr. 4, p. 73—74.

[44] Cf. lucrările lui I. Chendi, I. Breazu, P. Murariu, D. Vatamaniuc, indicate mai sus (notele 42 și 43).

[45] I. Popovici-Bănățeanul debutase în 1886 cu *Poezii poporale* (cf. D. Vatamaniuc, *lucr. cit.*, p. 46, 205), iar E. Hodoș în 1888, cu trei snoave populare (cf. „Tribuna", V (1888), nr. 140, p. 556—557), cei doi scriitori și folcloriști cunoscîndu-se în 1889, la Caransebeș, unde veniseră deodată, primul ca elev, al doilea ca profesor.

[46] Cf. A. Moaca, *Prof. Enea Hodoș (1858—1945)*, în „Foaia diecezană", LXI (1946), nr. 5—6 din 3 februarie, p. 2—4; E. Hodoș, *Scrisori*, Sibiu, Tipografia Vestemean, [f.a.], p. 81—83; D. Vatamaniuc, *lucr. cit.*, p. 75—78, 89—95, 127—128, 131—141.

[47] Cf. D. Vatamaniuc, *lucr. cit.*, p. 85, 209.

[48] O. Birlea, *Metoda de cercetare a folclorului*, [București], E.P.L., 1969, p. 207.

[49] Cf. I. Mușlea, *vol. cit.*, p. 188.

[50] Cf. D. Pop, *Ioan Slavici, teoretician al folclorului*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai", Series IV. Philologia, 1959, fasciculus 2, p. 125; I. A. Popescu, *Ion Pop-Reteganul. Viața și activitatea*, București, Editura didactică și pedagogică, 1965, p. 119.

[51] Cf. D. Pop, *lucr. cit.*, p. 125; P. Marcea, *Ioan Slavici*, ediția a II-a, revăzută și completată, [București], E.P.L., 1968, p. 202; I. Mușlea, *vol. cit.*, p. 188—189.

https://biblioteca-digitala.ro

introducînd, pe alocuri, idei moralizatoare, abundente și în poveștile lui Slavici, care proveneau, ca și la acesta, din autentica lor vocație de dascăli.

Mai intervenea la Hodoș, în afară de concepția timpului, o împrejurare specială: unele povești le auzise, în copilărie, de la bunica sa, Carolina Balint din Roșia Abrudului [52], folcloristul repovestind, către bătrînețe, ceea ce își va fi adus aminte, astfel încît îndepărtarea de prototipul popular nu putea fi evitată. Spre deosebire de aceste povești — e vorba, în special, de *Marcu Vînătorul*, *Povestea vîntului*, *De cînd erau pitici pe lume*, *Cîinele și ciocîrlia*, *Fată de împărat și fiu de cerșitor*, *Frumoasa din nor* și, probabil, *Vulpea și Moș Corbușor* —, în care întîlnim numeroase pasaje didacticiste și moralizatoare, ca și, mai rar întîlnite în folclor, încercări descriptive și portretistice, celelalte povești — *Limbă păsărească*, *Lupul cu cap de fier și băiatul Irimie*, *Gîncu Frunză*, *Fratele și sora*, *Sărilă*, *Mezilă și Zorilă* —, culese, probabil, în Banat, vădesc o mai mare apropiere de modelele tradiționale, sînt mai închegate și mai frumoase decît precedentele, procedeele folclorice de creație și elementele stilului popular narativ fiind întîlnite la tot pasul. Așa încît, excepțînd poveștile auzite în copilărie, a căror autenticitate este minată de intervențiile folcloristului, principiul respectării autenticului folcloric este prezent și în poveștile lui Hodoș, în acelea culese în Banat, cu intenții editoriale desigur, al căror fond și mijloace de expresie sînt cele specific populare.

Considerată un „principiu corolar" al celui de mai sus [53], preocuparea pentru nivelul artistic al textelor de folclor a constituit, de asemenea, o permanență a activității lui Enea Hodoș. Bun cunoscător al realității folclorice, Hodoș era de părere că „folcloristul adună și ce e frumos și ce e urît" [54] (ceea ce reprezintă o enunțare a principiului epuizării repertoriului), considerînd însă că, în vederea publicării, materialul trebuie supus unei riguroase selecții, menită să ducă la separarea a ceea ce era cunoscut de ceea ce este inedit și, prin urmare, demn de a fi editat [55], dacă corespundea, firește, și din punctul de vedere al realizării artistice [56]. El însuși a înfăptuit, în calitate de editor al literaturii populare, cernerea preconizată, publicînd, în volume, numai 988 de texte poetice, deși dispunea, la numai doi ani după inițierea culegerii, de „mai mult de două mii de cîntece poporale, lirice și epice" [57], cifră mereu sporită pe parcurs.

Va renunța la poeziile publicate (fapt remarcat în critica de specialitate [58]) și, de regulă, la acelea culese de la informatorii țigani [59], dar și

[52] Cf. E. Hodoș, *Frumoasa din nor și alte povești*, p. 196.

[53] O. Bîrlea, *Principiile cercetării folclorice*, în „Revista de etnografie și folclor", 11 (1966), nr. 3, p. 211.

[54] E. Hodoș, *C. Ș. Făgețel, Verde și iar verde* [...], *loc. cit.*, p. 342.

[55] Cf. E. H[odoș], *Pompiliu Pîrvescu. Hora din Cartal* [...], în „Luceafărul", VIII (1909), nr. 1, p. 20; *C. Ș. Făgețel, Verde și iar verde*, *ibidem*, nr. 14—15, p. 342; *O nouă culegere*, *ibidem*, IX (1910), nr. 9, p. 55; *O nouă culegere de folclor*, *ibidem*, nr. 13—14, p. 351.

[56] Cf. E. Hodoș, *Gh. Tulbure, Cîntece din lumea veche* [...], *ibidem*, VIII (1909), nr. 8, p. 188; *Alex. Vasiliu, Cîntece, urături și bocete de-ale poporului* [...], *ibidem*, nr. 16—17, p. 387—388; *Tudor Pamfile, Graiul vremurilor, povești* [...], *ibidem*, nr. 24, p. 562; *O nouă culegere de folclor*, *ibidem*, IX (1910), nr. 13—14, p. 354.

[57] E. Hodoș, *Prefață* la *Poezii poporale din Bănat*, I, p. 1.

[58] Cf. C. Litzica, *Două colecțiuni nouă de cîntece poporane*, în „Revista nouă", VII (1894), nr. 1, p. 36—40; I. Calomfirescu, *Dări de seamă* [...] *Enea Hodoș, Poezii poporale din Bănat* [...], în „Tribuna", XII (1895), nr. 57, p. 227; A. B[anciu], *Enea Hodoș, Frumoasa din nor și alte povești* [...], în „Transilvania", XLV (1914), nr. 4, p. 153.

[59] Cf. E. Hodoș, *Prefață* la *Poezii poporale din Bănat*, vol. I (p. 1) și II (p. 5).

https://biblioteca-digitala.ro

la cîntecele „de cîrpeală", de-o autenticitate îndoielnică, despre care spunea că exercită o influență nocivă asupra celor „veritabile din popor" [60]. Așa încît colecțiile sale și în special acelea de lirică (cea din 1892 „rămîne pînă azi cea mai de seamă culegere de lirică bănățeană, ca una ce întrunește deopotrivă valoarea estetică a materialului cu exigența științifică a alcătuirii ei" [61]) se remarcă prin profilul lor cu adevărat antologic, prezentîndu-se ca „o alegere pe sprinceană, o dibace cernere a vastului material", ceea ce denotă că folcloristul poseda și „gust ales și cunoștințe estetice" [62].

Desfășurînd o bogată și valoroasă activitate pe tărîmul literaturii populare, Enea Hodoș a exercitat o influență pozitivă asupra mișcării folcloristice românești de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea.

Cît de considerabilă a fost, însă, această influență e greu de stabilit astăzi, pentru bunul motiv că, potrivit spuselor unui contemporan, „puțini oameni am întîlnit în viața mea cari să-și fi știut învălui ostenelile în atîta discreție ca d-sa", Hodoș fiind „un însingurat în accepțiunea severă a cuvîntului", căruia „nu i-a plăcut niciodată să se amestece printre cei ce trudesc pe aceleași șantiere intelectuale cu dînsul"... [63].

Mai ușoară ar fi, în aceste condiții, determinarea influenței exercitate asupra folcloriștilor care au activat nemijlocit în Banat — Gheorghe Cătană, Avram Corcea, Emilian Novacoviciu etc. —, a căror pregătire teoretică și metodologică era inferioară aceleia a lui Enea Hodoș.

Gheorghe Cătană a pus la cale, asemenea ardeleanului I. Pop-Reteganul, „schimbul unor volume" de folclor, ocazie cu care, recunoscîndu-i competența, i-a cerut lui Hodoș să-i revadă un manuscris de povești bănățene [64].

Avram Corcea i-a încredințat, din același motiv, îngrijirea volumului său de *Balade poporale* (1899) [65], Enea Hodoș sugerîndu-i, după cît se pare, modalitatea de culegere și transcriere a materialului folcloric: „Culegerea am făcut-o întocmai comunicatului, afară de sunetele proprii pronunțiamentului bănățean (șie = ce, c'e = te, gie = de etc.), pe cari le-am transcris în modul obicinuit, în limba literară, spre a fi acceptabile tuturor românilor" [66].

Marele merit al lui Enea Hodoș rămîne însă acela de a-i fi antrenat, în calitate de colaboratori, pe cîțiva dintre colegii săi de profesorat, pe elevii sau foștii săi elevi, deveniți, cu timpul, învățători sau preoți, în

---

[60] E. Hodoș, *Din popor*, în „Foaia diecezană", VI (1891), nr. 16 din 21 aprilie/3 mai.

[61] O. Bîrlea, *Istoria folcloristicii românești*, București, Editura enciclopedică română, 1974, p. 304.

[62] I. Ch[endi], *Cîntece bănățene de Enea Hodoș*, în „Tribuna poporului", II (1898), nr. 101 (22) din 30 mai/11 iunie, p. 494; *Cîntece cătănești*, *ibidem*, nr. 118 din 23 iunie/5 iulie, p. 578.

[63] Gr. T. Marcu, *Enea Hodoș* [...], *Cercetări. Probleme școlare confesionale* [...], în „Revista teologică", XXXIV (1944), nr. 7—8, p. 358.

[64] Cf. E. Hodoș, *Din activitatea mea de folclorist*, în „Anuarul Arhivei de folclor", VII (1945), p. 125.

[65] Cf. E. Hodoș, *Mirza. Baladă pop[orală]*, *loc. cit.*, p. 450 (Notă).

[66] A. Corcea, *Balade poporale*, Caransebeș, Editura și tiparul Tipografiei și Librăriei diecezane, 1899, p. 6.

https://biblioteca-digitala.ro

acțiunea de culegere a literaturii populare, întreținînd vie, timp de 16 ani (1889—1905), flacăra, mai înainte aprinsă la Preparandia din Caransebeș [67], a interesului pentru folclor.

Profesorul dr. Petru Barbu, redactor al „Foii diecezane" și prieten al folcloristului, i-a adunat, din Herendești, mai multe cîntece populare [68], semnînd, în 1893, un *Apel literar* [69], „însoțit de un chestionar bine întocmit pentru culegerea de materiale în legătură cu nedeia" [70], de care, aflîndu-se, pe atunci, la Caransebeș, e sigur că Enea Hodoș nu a fost nicidecum străin.

Scriitorul Ioan Popovici-Bănățeanul, unul dintre numeroșii elevi ai folcloristului care au colaborat la întocmirea colecției de *Poezii poporale din Bănat*, își va fi datorat atitudinea mai științifică, de la o vreme, în culegerea și publicarea literaturii populare nu lui I. Pop-Reteganul, cum s-a presupus, ci profesorului Hodoș, cu care — cum am văzut — își descoperise numeroase afinități.

Alți cîțiva elevi ai săi — Dem. Bulgea, Octavia Crăinicescu, Iosif Curuț, Iosif Velceanu — se numărau, de prin 1890, printre colaboratorii folcloriști ai „Tribunei" din Sibiu [71], Enea Hodoș fiind cu siguranță acela care le mijlocise contactul cu redactorii ziarului, din anturajul cărora abia se desprinsese. Un alt elev, Iancu Stan, același, probabil, cu învățătorul I. Stan din Maciova, colaboratorul de mai tîrziu al folcloristului, prezenta, la ședința festivă din 1895 a Societății de lectură „Ioan Popasu", de a cărei activitate Enea Hodoș de asemenea nu a fost străin, o comunicare despre *Dezvoltarea baladei poporale* [72].

Elena Biju, autoarea capitolului *Datini și obiceiuri* din *Monografia orașului Caransebeș* [73], era învățătoare, de prin 1887, la Școala elementară greco-ortodoxă română de băieți și fete, ceea ce ne îndreptățește să afirmăm că își va fi datorat interesul pentru folclor tot lui Enea Hodoș, atmosferei favorabile pe care acesta o instaurase la Caransebeș și în împrejurimi.

---

[67] Cf. V. Șerban, *Folcloristul bănățean George Cătană (1865 - 1965)*, în vol. *Folclor literar*, I, Timișoara, 1967, p. 331—332; D. Vatamaniuc, *lucr. cit.*, p. 68—70, 73, precum și revista manuscrisă „Progresul". Foaia Societății „Ioan Popasu", aflată astăzi, din păcate incompletă, în colecția particulară a prof. Ion Iliescu din Timișoara, prin a cărui bunăvoință am răsfoit-o și noi.

[68] Cf. E. Hodoș, *Prefață* la *Poezii poporale din Bănat*, I, p. 3.

[69] Cf. P. Barbu, *Apel literar*, în „Foaia diecezană", VIII (1893), nr. 8, p. 5.

[70] D. Jompan, *Folclorul și etnografia în „Foaiea diecesană" (1892—1902)*, în vol. *Studii de limbă, literatură și folclor*, I, Reșița, 1969, p. 210, nr. 33.

[71] Cf. D. Pop, *Folclorul literar al „Tribunei"*, în vol. *Studii de istorie literară și folclor*, [Cluj], Editura Academiei R.P.R., 1964, p. 107—162.

[72] Cf. *Ședința festivă a societății de lectură „Ioan Popasu"*, în „Foaia diecezană", X (1895), nr. 17, p. 7 și urm.

[73] A. Ghidiu, I. Bălan, *Monografia orașului Caransebeș* [...], Caransebeș, Editura autorilor, 1909, p. 319—343.

https://biblioteca-digitala.ro

Folcloristul Lucian Costin, moldovean de origine, care a activat mulți ani ca profesor de geografie la Liceul „Traian Doda" din Caransebeș, a preluat de la Enea Hodoș „tradiția de antrenare a elevilor de liceu de a culege creația populară din satul lor de baștină..." [74].

În fine, Sever Secula, cumnatul folcloristului, profesor la Preparandia din Arad, cel care întreținea, în această localitate, atmosfera, cu îndelungată tradiție, de prețuire a patrimoniului popular [75], își datora atitudinea, în mare măsură, legăturilor sale de rudenie cu profesorul Enea Hodoș din Caransebeș.

Așa încît : dacă culegerile de literatură populară s-au înmulțit după 1890 ; dacă preocupările teoretice au căpătat mai multă consistență după această dată ; dacă, în sfîrșit, Banatul ultimului deceniu al secolului trecut a cunoscut impunerea treptată, ca și în celelate părți de țară, a principiului respectării autenticului folcloric, acestea se datorează și activității, mai întotdeauna pilduitoare, a pe nedrept uitatului Enea Hodoș.

[74] I. Crișan, *Lucian Costin, folclorist*, în vol. *Folclor literar*, II, Timișoara, 1968, p. 481.

[75] Cf. O. Bîrlea, *Prefață* la *Petre Ugliș-Delapecica, Poezii și basme populare din Crișana și Banat*, [București], E.P.L., 1968, p. VI—VII.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

O CONTRIBUȚIE LA ÎNCEPUTURILE TEORIEI ETNOGRAFICE ROMÂNEȘTI

ALEXANDRU POPESCU

Avem tot mai des ocazia în ultima vreme ca, pe baza depistării unor lucrări și izvoare inedite sau mai puțin cunoscute, prin aprofundarea semnificației lor în perspectiva metodologică actuală, să repunem în discuție anumite etape de mare importanță ale dezvoltării etnografiei românești.

Un asemenea prilej ni-l oferă lărgirea discuției asupra unei lucrări care poate fi considerată drept una din primele încercări, dacă nu cea dintîi, de abordare sintetică a tematicii etnografice românești, de trecere în revistă și corelare a principalelor sale aspecte în raport cu problematica istorico-culturală a vremii. Este vorba de teza de doctorat *Asupra etnologiei românilor contemporani*, susținută de Lucreția Panaitescu din Iași, la Facultatea de filozofie a Universității din Zürich, în anul 1897 [1].

Reactualizarea analizei lucrării în discuție se impune nu numai în vederea stabilirii valorii și locului său în contextul perioadei, ci și datorită faptului că, pînă în momentul de față, ea s-a bucurat de destul de puțină atenție din partea istoriografiei etnografice. Lucrarea Lucreției Panaitescu a fost doar menționată de R. Vuia [2], beneficiind apoi de o suc-

[1] *Zur Ethnologie der heutigen Rumänen. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde, vorgelegt der hohen Philosophischen Fakultät der Universität Zürich von Lucreția Panaitescu aus Jassy*, Altenburg, S.-A., Druck von Oscar Bonde, VI+42 p. in 8°.

[2] R. Vuia, *Histoire et état actuel des études etnographiques et folcloriques en Roumanie*, în vol. *Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Prehistorique. VII-é Assemblé Générale d'Institut International d'Anthropologie*, Bucarest, 1937.

Rev. etn. folc., tom. 21, nr. 2, p. 225–230, București, 1976

https://biblioteca-digitala.ro

cintă prezentare datorată lui I. Chelcea [3], pentru ca, în ultima vreme, să fie iarăşi amintită de R. Vulcănescu [4].

În aceste condiţii, conţinutul lucrării, care, deşi nu prea amplă, ia în discuţie cele mai importante domenii etnografice [5], în intenţia unei raportări sintetice a lor, a rămas prea puţin cunoscut cercetătorilor (situaţia se explică şi prin lipsa sa din marile biblioteci din ţară).

O reactualizare a discuţiei printr-o analiză critică a conţinutului de informaţii şi idei al lucrării Lucreţiei Panaitescu, pe care o vom întreprinde în continuare, poate deci înlesni sporirea interesului pentru această contribuţie de pionierat a etnografiei româneşti, în perspectiva unui schimb de opinii mai larg privind începuturile teoriei etnografice la noi în ţară.

În Introducere (p. V—VI), autoarea subliniază că interesul unei asemenea lucrări se leagă, în primul rînd, de contribuţia pe care o poate aduce la elucidarea originii şi evoluţiei culturii româneşti. Aşadar, ea îşi propune ca, pornind de la observaţii personale, ca şi de la consultarea unor lucrări româneşti şi străine, să stabilească cele mai importante „Punkte" (deci probleme) ale etnografiei româneşti (şi, desigur, ale disciplinei, în general), aport pe care, pentru perioada respectivă, trebuie să-l apreciem ca valoros, dat fiind că domeniul şi obiectivele sale erau departe de a fi bine clarificate.

În ceea ce priveşte lucrările folosite, ele aparţin unor autori cunoscuţi la acea perioadă (F. Miklosich, J. L. Píč, W. Reinecke), cărora li se adaugă bineînţeles cîteva din volumele de etnografie românească deja apărute, datorate lui S. Fl. Marian, N. Manolescu, E. Sevastos etc. Faţă de fondul de date destul de variat pe care îl foloseşte autoarea, este evident, după părerea noastră, că ea a trebuit să utilizeze încă mult alt material concret, rezultat, chiar după unele indicaţii ale sale, din culegeri de teren.

Conştientă de o serie de lacune ce mai persistau, Lucreţia Panaitescu îşi propune să le înlăture prin cercetări ulterioare, pe care urma să le desfăşoare după întoarcerea în ţară.

Este interesant de remarcat că primele capitole ale lucrării sînt consacrate conexiunilor existente între etnografie, pe de o parte, şi arheo-

---

[3] I. Chelcea, *Prima încercare de sinteză etnografică asupra poporului român*, în „Revista ştiinţifică «V. Agachi»", XXXI (1945), iulie-sept., p. 199—200.

În cuprinsul acestei prezentări, autorul operează o trecere în revistă a conţinutului lucrării, ca şi o caracterizare, pe scurt, a aportului său: „Are o notă originală faţă de tot ceea ce s-a încercat la noi în acest domeniu, mai ales la data apariţiei sale", „se caracterizează [...] prin adoptarea unui nou punct de vedere". Sînt analizate selectiv (mai ales în ceea ce priveşte capitolele de antropologie, port, aşezări) unele idei ale autoarei. Faptul că nu s-a aprofundat întreg complexul de argumente al lucrării în contextul etnografic al momentului, ca şi necesitatea analizei sale în perspectiva unor idei mai noi ale istoriografiei disciplinei, ne-a făcut să apreciem ca necesară reluarea discuţiei asupra acestui volum şi a implicaţiilor sale.

[4] R. Vulcănescu, *Etnologia*, în *Istoria ştiinţelor în România. Etnologia. Folcloristica*, Bucureşti, Editura Academiei, 1975, p. 26—27.

[5] Sumarul lucrării este următorul: Prefaţa; I Perioada preistorică; II Perioada istorică; III Consideraţii antropologice: 1 Mărimea corpului, 2 Culoarea ochilor, a părului şi a pielii; IV Limba; V Portul: 1 Portul bărbătesc, 2 Portul femeiesc, 3 Podoabele; VI Construcţia aşezării şi a gospodăriei; VII Alimentaţia; VIII Ocupaţiile; IX Obiceiuri de căsătorie: 1 Logodna, 2 Nunta; X Obiceiuri la moarte: 1 Ceremonii la moarte, 1 Practici legate de mort, 3 Înmormîntarea, 4 Pomenile, 4 Doliul.

https://biblioteca-digitala.ro

logie (p. 1—3), istoriografie (p. 3—4), antropologie (p. 4—8) și lingvistică (p. 8—11), ceea ce, fără a moderniza lucrurile, considerăm că anunța preocuparea pentru interdisciplinarizare, care va deveni o constantă a cercetării românești.

În acest context, se face din nou remarca asupra necesității conlucrării acestor discipline în vederea elucidării unor probleme generale ale originii și evoluției poporului român și ale culturii sale, ca, de exemplu, sorgintea romană a numeroase elemente de civilizație românească, continuitatea dezvoltării ei, ca și procesul de schimburi în care s-a încadrat, datorită poziției geografice a țării noastre.

Tot în această parte introductivă, autoarea precizează că obiectul cercetării sale va cuprinde pe românii aflați în cuprinsul celor trei mari provincii istorice, fapt pe care îl considerăm deosebit de semnificativ în ceea ce privește concepția sa, și desigur și a altor cercetători ai perioadei, asupra unității poporului român.

Prima temă cu specific etnografic abordată este „portul" (p. 11—15). Sînt trecute în revistă, cu destulă meticulozitate, principalele piese ale portului femeiesc și bărbătesc, precizîndu-se denumirile locale. De asemenea, se încearcă stabilirea unor trăsături specifice și căi de evoluție comune, preocupare dealtfel constantă în cuprinsul întregii lucrări. Se ajunge astfel la constatarea că în portul popular românesc se evidențiază un specific marcat („ein unverkennbar nationales Gepräge").

Din capitolul următor, dedicat problemei „așezărilor și gospodăriei" (p. 15—19), reținem, în afara prezentării tipurilor de construcții celor mai caracteristice, și încercarea de precizare a principalelor trăsături ale satelor românești : situarea în apropierea cursurilor de apă, orientarea față de drumuri, structura gospodăriei etc. În ceea ce privește materialul de construcție, se subliniază varietatea sa, ca și ingeniozitatea de care a dat dovadă țăranul român în utilizarea acestuia în raport cu tipul de casă. Nu putem trece cu vederea încercările de comparație ale autoarei atunci cînd încadrează specificul construcțiilor tradiționale românești într-o arie mai largă. Asemenea încercări comparatiste mai revin în cuprinsul lucrării, ilustrînd un spirit metodologic modern, considerat la nivelul perioadei respective, dezvoltat de cercetările etnografice următoare [6].

Informațiile referitoare la așezări și gospodărie sînt completate cu altele legate de organizarea interiorului, inventarul casnic (ni se dă chiar o listă destul de amplă de obiecte).

Preocuparea principală în cadrul capitolului despre „alimentație" (p. 19—21) este aceea de a stabili produsele naturale și modul lor de preparare, atît pentru alimentația cu caracter festiv, cît și pentru cea obișnuită.

Uneori, alături de unele concluzii ce trebuie interpretate la nivelul informațional și teoretic al perioadei respective, Lucreția Panaitescu semnalează o serie de probleme cărora, cu mijloacele pe care le-a avut la îndemînă, nu le-a putut găsi o rezolvare completă. O asemenea problemă deschisă încă la acel moment i se pare, de exemplu, în capitolul legat de „ocupațiile" tradiționale, cea referitoare la condițiile în care porumbul,

[6] Alexandru Popescu, *Metoda comparativă în cercetarea culturii și civilizației populare*, în „Revista de etnografie și folclor", XVIII (1973), nr. 3, p. 168—169.

https://biblioteca-digitala.ro

deși introdus într-o perioadă istorică relativ apropiată, a devenit în țara noastră o plantă de cultură cu o importanță destul de mare.

Dealtfel în acest capitol putem întîlni nu numai consemnări, dintre care unele destul de prețioase (ca, de pildă, o descriere a rîșniței de mînă), ci și o serie de considerente interesante cu caracter mai general, dezvoltate de cercetarea de mai tîrziu. Astfel, după părerea autoarei, faptul că agricultura și creșterea animalelor constituiau ocupații constante și sedentare ale poporului român și-a pus amprenta pe modul său statornic de viață, ca și pe specificul său psihologic și cultural, caracterizate prin continuitate și unitate.

Utilizînd datele concrete pe care i le oferă investigarea ocupațiilor tradiționale, Lucreția Panaitescu contribuie la argumentarea unei idei care preocupa și pe alți etnografi și istorici ai perioadei, precizînd că păstoritul nu a avut la poporul român un caracter nomad.

De atenția cuvenită se bucură și meșteșugurile tradiționale, fiind trecute în revistă cîteva din principalele lor ramuri (țesutul, prelucrarea lemnului etc.).

În preambulul capitolelor referitoare la cultura spirituală, Lucreția Panaitescu expune cîteva principii care, dealtfel, cîștigaseră deja teren în cercetarea românească. Este vorba de sublinierea caracterului său specific și unitar, născut în condiții istorice proprii, ca și a continuității unui fond spiritual laic străvechi, de origine populară.

Din multitudinea de obiceiuri, Lucreția Panaitescu se oprește asupra celor legate de nuntă (p. 24—29) și înmormîntare (p. 29—40), poate și datorită faptului că ele fuseseră mai amplu dezbătute de literatura de specialitate a vremii.

Cele două categorii de obiceiuri sînt prezentate într-o manieră asemănătoare, trecîndu-se în revistă principalele lor momente, dar încercîndu-se și stabilirea unor conexiuni semnificative. Cîteva exemple: influența mentalității asupra conținutului obiceiurilor, existența unor elemente, motive analoage în diferite momente ale obiceiurilor, conservarea esenței obiceiurilor în variantele locale (de exemplu, cele legate de momentul „luării miresei"), influența obiceiurilor populare în alte domenii de viață (oferirea pîinii cu sare și la unele ceremonii publice) și, din nou, o serie de incursiuni comparative referitoare la întinse zone europene. Este interesant de remarcat, de asemenea, necesitatea pe care o resimte autoarea de a-și sprijini unele afirmații pe materiale folclorice (de exemplu, proverbe).

Deși succinte, concluziile volumului Lucreției Panaitescu se impun adesea prin pregnanța lor. Amintim, de exemplu, pe de o parte, ideea continuității evoluției culturii populare din cele mai vechi perioade, adesea evocată de autoare, iar, pe de alta, aceea a existenței unor căi și forme de dezvoltare proprii anumitor zone locuite de români, datorate condițiilor specifice locale, care însă, prin semnificația și componentele lor majore, se înscriu acestui curs unitar.

În același timp, autoarea, avînd probabil conștiința muncii de pionierat pe care o depune, se oprește asupra unor sarcini de perspectivă

https://biblioteca-digitala.ro

ale etnografiei, dintre care determinarea specificului culturii populare românești în raport cu aceea aparținînd unor zone învecinate i se pare cea mai importantă.

★

Deși puțin cunoscută în perioada de apariție și mai tîrziu, această *primă încercare de sinteză asupra materialului și problematicii etnografiei românești* este departe de a reprezenta o apariție singulară în epocă, valorificînd și dezvoltînd, de fapt, eforturile susținute desfășurate de generații întregi de culegători și cercetători ai culturii populare românești.

După părerea noastră, apariția lucrării în discuție se leagă organic de însuși stadiul de evoluție al etnografiei românești din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea. Credem că acestei etape i-au fost specifice, într-o măsură mai mare decît s-a subliniat pînă acum, nu numai eforturile de acumulare de material, ci și încercările de sistematizare, sintetizare ale acestuia.

Ne vom referi, spre exemplu, la intențiile lui B. P. Hasdeu, deloc singulare în epocă, de sistematizare a cercetării creației populare (astfel poate fi interpretată tematica chestionarelor sale [7]), de corelare a investigațiilor de cultură materială și spirituală, la preocupările sale de etnopsihologie [8] și comparative [9].

Lazăr Șăineanu încearcă la 1895 o definiție a folclorului, etnografiei și etnologiei [10]. Problemele cercetării creației populare pătrunseseră în cercuri culturale largi și chiar Mihai Eminescu se preocupase de definirea etnografiei [11].

Iar, în ceea ce privește unele realizări concrete, ne vom referi la eforturile lui S. Fl. Marian, ale cărui „monografii etnografice" nu pot fi considerate doar simple corpusuri de date, ci și încercări de concepere, desigur încă în germene, a unui sistem al obiceiurilor populare.

Fără a încerca o „modernizare" a principalelor direcții ale etnografiei românești de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, considerăm că, alături de contribuția sa principală în ceea ce privește acumularea de date, ea se poate caracteriza și printr-o serie de demersuri teoretice, forme incipiente de cristalizare a unei gîndiri etnografice, ce trebuie înțelese la nivelul perioadei respective.

În această perspectivă, pe care am încercat doar să o schițăm în liniile sale generale, volumul Lucreției Panaitescu, mai ales prin semnificațiile și sugestiile oferite, mai puțin prin cantitatea de date înregistrate, înseamnă o încercare de depășire a simplei culegeri și consemnări de informații sau a unor interpretări teoretice doar tematice, orientîndu-se către sinteza etnografică de mai largă deschidere problematică și metodologică. Așadar, fără a fi un tratat (nivelul acumulării de fapte și teoretic nu ar fi permis-o), cu atît mai puțin de etnologie în actualul sens al ter-

---

[7] B. P. Hasdeu, *Chestionarul de obiceiuri juridice*, 1877, și *Programa pentru adunarea datelorŭ privitóre la limba română*, 1885.

[8] B. P. Hasdeu, *Prelegeri de etnopsyhologie*, în „Șezătoarea", 1925, p. 104—120.

[9] P. B. Hasdeu, *„Cucul și turturica" la români, la perși, la turcumani etc.*, în *Cuvinte den betrani*, vol. II, p. 501—566.

[10] L. Șăineanu, *Istoria filologiei române*, București, 1895, p. 263—264, 283, 308.

[11] În „Timpul", 1880, 6 mai.

https://biblioteca-digitala.ro

menului, deşi, după titlu, şi-a dorit-o, lucrarea *Asupra etnologiei românilor contemporani* de Lucreţia Panaitescu aduce cîteva contribuţii efective la emanciparea cercetărilor de cultură populară românească. Într-o enumerare succintă, acestea ar fi, după părerea noastră, următoarele : efortul de sistematizare şi sinteză, încercarea de definire a obiectului şi aportului specific al etnografiei, ca şi de înscriere a lor în complexul altor discipline afectate studiului culturii şi civilizaţiei. Acestora li se pot adăuga şi unele preocupări metodologice, desigur încă neaprofundate, cum ar fi încadrarea comparativă, utilizarea corelată a materialului etnografic şi folcloric etc.

Desigur, unele din aceste intenţii au rămas *in nuce*. Pe de altă parte, lucrarea suferă, în mod evident, de o serie de scăderi, datorate atit nivelului acumulării de date la acea perioadă, cît şi, probabil, experienţei mai reduse a autoarei : neomogenitatea zonală a materialului, unele generalizări nu îndeajuns argumentate [12].

Aprecierea realistă a calităţilor lucrării Lucreţiei Panaitescu trebuie însă să ţină seama de aportul său efectiv atît în etapa de evoluţie a etnografiei de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, cit şi la cunoaşterea mai largă peste hotare a valorilor culturii şi civilizaţiei româneşti, contribuţii cu atît mai importante dacă ţinem seama de contextul perioadei istorice în care a apărut, jalonată de momentele 1877 şi 1918.

[12] Din păcate, informaţiile privitoare la activitatea Lucreţiei Panaitescu anterioară şi ulterioară susţinerii doctoratului sînt încă sărace. Se pare că, după întoarcerea în ţară, ea devine profesoară şi se dedică unor activităţi de traducere. Mai ştim că a publicat lucrarea *Zur Ethnologie der Rumänen in der Bukowina*, Zürich, 1898, rămasă, de asemenea, puţin cunoscută. În acest stadiu al investigaţiilor noastre am considerat necesară publicarea unei analize a principalei sale lucrări şi în speranţa că aceasta ar putea suscita interesul şi al altor cercetători în cadrul unei discuţii referitoare la aportul său în contextul momentului etnografic respectiv.

https://biblioteca-digitala.ro

CREAŢIA POPULARĂ ASTĂZI

GHEORGHE DEACONU

Abordarea contemporană a problematicii creaţiei populare — atît în ceea ce priveşte actul de creaţie propriu-zis, cît mai ales sub aspectul valorificării ei — presupune în mod necesar situarea în imediata realitate a fenomenului, în contextul concret şi actual al procesului analizat.

Demersul nostru se întemeiază, astfel, pe cunoaşterea stării de lucruri dintr-o anumită zonă etnofolclorică, cunoaştere izvorîtă atît din cercetarea programatică, dar mai ales din acţiunea practică de îndrumare şi stimulare a procesului de creaţie populară, de valorificare a folclorului şi artei populare locale.

Noi am pornit, în judeţe, de la un dialog constructiv între creatori, îndrumători şi cercetători, de la unirea tuturor energiilor într-un efort omogen, materializat, între altele, prin constituirea unor asociaţii locale ale folcloriştilor şi etnografilor, ale creatorilor populari, Vîlcea avînd în acest sens primatul iniţiativei. Activizarea unor asemenea colective a facilitat nu numai colaborarea efectivă a tuturor factorilor implicaţi în evoluţia creaţiei populare, ci şi elaborarea şi aplicarea unui program unitar de acţiune, în care cercetarea, îndrumarea şi valorificarea să se integreze aceluiaşi circuit funcţional al procesului cultural-educativ. Mai ales această funcţionalitate a cercetării aplicate, subordonată valorificării, ne-a călăuzit în acţiunea noastră de stimulare şi îndrumare a creaţiei populare, spontane prin definiţie. De aceea noi, în Vîlcea, am pus accentul pe metodologia valorificării, după cum alte judeţe s-au axat mai mult pe cercetarea ştiinţifică a zonei, au abordat problema folclorului nou, contribuind, alături de institutele şi centrele de cercetări, la îmbogăţirea teoriei şi practicii în domeniul creaţiei populare.

Credem că ar merita studiată şi evaluată experienţa acumulată în ţară, cu rezultatele şi deficienţele ei, prin relevarea celor mai semnificative iniţiative şi experienţe în domeniul cercetării şi valorificării creaţiei populare, în vederea generalizării lor în ţară, în acţiunea practică de îndrumare şi stimulare a acesteia.

★

Rev. etn. folc., tom. 21, nr. 2, p. 231–236, Bucureşti, 1976

https://biblioteca-digitala.ro

Pe temeiul acestei experienţe, recunoaştem în Vîlcea, ca şi în celelalte zone ale ţării, o realitate etnofolclorică dinamică, într-o sensibilă evoluţie, şi — în cadrul ei — un proces de creaţie încă viabil, dar inegal, creativitatea variind atît teritorial, în funcţie de contextul social al fiecărei vetre, cît şi categorial, în raport cu structura estetică a fiecărui gen. Configuraţia actuală a zonei de care ne ocupăm este revelatoare pentru evoluţia creaţiei populare în general : pe de o parte, arii care prin coordonatele lor istorico-geografice particulare păstrează în bună măsură structura arhaică a culturii populare, în care viaţa folclorică face parte din cotidian, iar procesul de creaţie îşi urmează cursul după legile sale nescrise ; o asemenea arie este Ţara Loviştei, care, alături de alte „ţări" similare (Făgăraş, Haţeg, Oaş etc.), reprezintă o enclavă a sistemului tradiţional al culturii populare în plină civilizaţie modernă ; pe de alta, arii de veche tradiţie, cu un viguros potenţial spiritual, care, deşi cuprinse în procesul de urbanizare şi culturalizare, cunosc încă o viaţă folclorică intensă şi un proces de creaţie încă productiv în anumite categorii, aşa cum este aria Horezului, Horezu fiind una dintre vetrele reprezentative ale artei populare contemporane ; în sfîrşit, arii în care viaţa folclorică se dezintegrează, iar procesul de creaţie se atrofiază, sub influenţa unor factori obiectivi ai dezvoltării economico-sociale. Din această sumară prezentare a configuraţiei etnofolclorice a zonei rezultă că mutaţiile care marchează evoluţia satului contemporan, mai ales cele legate de urbanizare şi industrializare, nu acţionează mecanic, ci în raport cu condiţiile concrete ; nu întotdeauna acest proces ameninţă existenţa creaţiei populare, ci dimpotrivă poate avea un rol stimulativ, prin contactul fertil între rural şi urban, tradiţional şi modern, popular şi cult, contact ce caracterizează circulaţia bunurilor spirituale atît în aşezările rurale evoluate, cît şi în centrele urbane şi marile aglomerări industriale.

Procesul de creaţie n-a stagnat, firește, tocmai datorită naturii sale dinamice, care presupune o permanentă actualizare şi concretizare a modelelor — structuri cristalizate prin tradiţie — în expresii particulare, tot atîtea variante ale prototipurilor care vor deveni, prin receptare colectivă, valori spirituale cu drept de unicat. Evident, modul de creaţie tradiţional este tot mai puternic înriurit de mutaţiile social-economice care operează în evoluţia satului către oraş şi de noile relaţii ce se stabilesc între subsistemul folcloric şi alte subsisteme sau sisteme cultural-educative (mişcarea artistică de amatori, mass-media ş.a.). Corelate, acestea produc, printr-o complexă ţesătură de determinări sociale şi implicaţii estetice, modificarea trăsăturilor „clasice" ale creaţiei populare : oralitatea, caracterul colectiv, anonimatul, sincretismul, precum şi a raporturilor definitorii ale creaţiei populare : individ-colectivitate, tradiţie-inovaţie, prototip-variantă, unicat-serie etc. Aceste mutaţii atacă mai greu structura (obicei, cîntec, dans etc.), sudată prin forţa modelatoare a tradiţiei, dar acţionează mai eficient asupra funcţionalităţii acestor modele, ceea ce duce treptat la eliminarea structurii devenite pasive sau la înnoirea lor cu elemente active, care să le menţină capacitatea de actualizare şi concretizare. Deplasarea funcţională generată de aceste mutaţii are ca sens trecerea de la obicei la spectacol, de la ritual la artistic, de la utilitar la decorativ. Firește, această evoluţie diferă în funcţie de contextul etno-

https://biblioteca-digitala.ro

folcloric și de specificul categoriei în care se produce actul de creație. În zonele mai conservatoare, cum este, la noi, Loviștea, obiceiurile de peste an (mai ales colindatul) și ceremonialurile legate de viața omului (îndeosebi nunta) își păstrează mai puternic structura originară de ritual, pe cînd în ariile mai evoluate, unde modelele de viață folclorică se actualizează în contexte socio-culturale moderne, structura tradițională a ceremonialului începe să cedeze sub presiunea evoluției funcționale de la obicei la spectacol, pierzînd unele din vechile acte rituale sau schimbînd semnificația altora, cu consecințe în registrul textelor rituale ale obiceiului. Și, totuși, chiar în asemenea medii, structura tradițională a obiceiului este încă vie în conștiința colectivității, așa cum a reieșit, dintr-un experiment realizat în 1975, la Bărbătești, deopotrivă vatră folclorică și centrul cultural, unde s-a reconstituit pe viu o nuntă după ceremonialul îndătinat. Experimentul a relevat tendința de a contemporaneiza obiceiurile tradiționale și posibilitatea de a închega noi ceremonialuri, cu o structură modelată de cerințele funcționale ale actualității. Calea spre creația de noi obiceiuri este deschisă (și chiar s-au conturat unele sărbători populare de muncă specifice societății socialiste), procesul fiind facilitat de caracterul dinamic al sincretismului obiceiului.

Evoluția funcțională a vieții folclorice își pune amprenta și asupra procesului de creație propriu-zis, de realizare a unor noi piese folclorice și obiecte de artă populară. Folclorul ritual se menține în funcție de rezistența obiceiului, creația operînd în evoluția internă a pieselor de la simbol la metaforă. Dintre speciile folclorului literar-muzical sînt viabile, mai ales în mediile folclorului tradițional, doina și balada, în timp ce basmul și legenda intră treptat în fondul pasiv ; cel mai viabil și productiv rămîne cîntecul liric, al cărui proteism este semnificativ pentru procesul actual de creație populară, al cărui rezultat, însă, nu este întotdeauna un cîntec nou. La hora satului nu apar dansuri noi, creația însemnînd cel mult înnoirea unor jocuri din fondul tradițional. În sfîrșit, din meșteșugurile artistice populare, cele mai dezvoltate sînt olăritul, cusutul și țesutul, sculptura în lemn ; aici putem vorbi într-adevăr de creație actuală, chiar dacă nu orice produs nou este unicat.

Procesul contemporan de creație populară are, într-adevăr, o serie de limite obiective, generate de cauzele de ordin social, care țin atît de mentalitatea celui dinlăuntrul procesului, cît și de atitudinea celui din afara lui. Acești factori acționează asupra fenomenului, mergînd uneori pînă la alterarea structurii originare, așa cum se întîmplă cu fabricația de „folclor nou" prin combinația arbitrară a unor texte noi cu melodii vechi, sau cu confecționarea de costume populare „noi", care, prin material, tehnică și stil, sînt străine de modelele originare ale creației populare. Dealtfel, nu întreg folclorul „nativ" este constituit din capodopere, nu toți meșterii populari sînt creatori veritabili și nu tot ceea ce se produce în vatra satului aparține creației autentice, sub aspectul valorii. Realizarea etnofolclorică ne obligă astfel la o evaluare a procesului de creație dintr-o perspectivă axiologică. Recunoașterea unui veritabil act de creație de un fals sau un hibrid se cuvine efectuată nu prin infailibila intuiție, ci pe baza unor criterii ferme, obiective, care să contureze o judecată de valoare. Putem considera o piesă folclorică sau un obiect de artă populară

https://biblioteca-digitala.ro

drept o *creaţie*, adică *o valoare*, atunci cînd este expresia nouă a unei structuri tradiţionale, cînd se încadrează în repertoriul sau în perimetrul stilistic al vetrei etnofolclorice şi cînd întruneşte atributele de calitate în ordinea estetică, dovedind măiestria artistică a creatorului popular.

*

Dar realitatea etnofolclorică contemporană nu se limitează la acest strat primar, la fondul „nativ", ci cuprinde deopotrivă şi producţia „spectaculară" şi „artizanală", adică aşa-zisul „folclor de consum". Ne declarăm în dezacord cu absolutizarea acestei demarcaţii între „nativ" şi de „consum" care dă drept de creaţie numai stratului originar, celălalt (spectacular şi artizanal) rămînînd doar un fenomen de reproducere. Realitatea ne determină să acceptăm că nu numai folclorul „nativ" are statut de creaţie, ci şi folclorul „spectacular". Atît obiceiul din vatra satului, cît şi spectacolul de pe scena aşezămîntului cultural aparţin deopotrivă vieţii şi reprezintă ca atare momente ale procesului de creaţie populară, e drept, în contexte diferite, dar cu un element comun, esenţial pentru actul de creaţie : în aceste contexte se actualizează şi se concretizează modelele tradiţionale.

Mişcarea artistică de amatori este un context socio-cultural în care se manifestă creativitatea populară : scena preia parţial funcţiile vetrei folclorice, facilitînd procesul de transmitere a tradiţiei.

În această acţiune am pornit de la preluarea selectivă a zestrei etnofolclorice locale, în spiritul principiilor de preluare critică a moştenirii culturale : criteriile primordiale — potenţialul educativ şi valoarea artistică — au fost aplicate inventarului de piese autentice şi specifice relevate de cercetarea ştiinţifică. Aşa cum am procedat, de pildă, în valorificarea obiceiurilor de iarnă din Ţara Loviştei, a căror transpunere scenică a fost rezultatul unui proces complex de investigare a realităţii folclorice, de selectare a valorilor perene sub raport educativ şi artistic, de discernere între laic şi religios, şi de reconstituire a textelor rituale, în sfîrşit, de reinterpretare a faptelor de folclor şi de adaptare a lor la regulile artei scenice. În realizarea propriu-zisă a spectacolului (colindatul) am plasat obiceiul într-un cadru scenic analog contextului folcloric (scena devenind o odaie ţărănească, „locuită" de gospodari adevăraţi) şi am transformat ceata de colindători în colectiv artistic. Această primă experienţă a fost hotărîtoare în munca noastră de valorificare artistică a folclorului, avînd multiple consecinţe atît pentru viaţa folclorică tradiţională, contribuind la revigorarea obiceiului în vatra satului, cît şi în activitatea culturală, stimulînd închegarea unor colective artistice permanente. Dar, mai presus de toate, această experienţă a relevat că spectacolul folcloric nu este o simplă reproducere a fondului „nativ", ci constituie un act de prelucrare creatoare, o nouă ipostază a creaţiei populare.

Tot aşa am procedat şi în sectorul artei populare, întemeind acţiunea de valorificare pe investigarea centrelor etnografice pentru cristalizarea tipologiei stilistice a produselor, pe selecţia valorilor reprezentative ale zonei şi introducerea prototipurilor în circuitul actual al creaţiei populare. Şi aici prima confruntare cu realitatea etnofolclorică a fost hotărîtoare. În aria Horezu, meşteşugul cusutului şi ţesutului erau în declin, amenin-

https://biblioteca-digitala.ro

ținînd viabilitatea portului popular, invadat de produsele de nylon, iar estetica textilelor de interior cotropite de produsele din plastic. Aceasta ne-a determinat să declanșăm o ofensivă energică pentru revitalizarea procesului de creație populară. Am pornit de la tradiție (tradiția ca în fiecare primăvară sătencile să aducă la hora satului rodul muncii lor de-o iarnă s-a transformat într-o modernă „horă a costumelor") și am accentuat pe îndrumarea transmiterii meșteșugurilor și pe stimularea creatorilor, printr-o gamă variată de modalități (concursuri, expoziții, tîrguri etc.), concepînd totul în vederea revitalizării și dezvoltării procesului de creație; ulterior am dat acestui proces un caracter sistematic prin amplificarea rețelei de cercuri de artă populară și prin înființarea claselor externe ale Școlii populare de artă, care au dinamizat și au intensificat fenomenul. Această experiență ne-a îndemnat mai departe să desfășurăm o amplă cercetare de teren, realizată în colaborare cu specialiștii etnografi, care s-a materializat în prima sinteză etnografică a artei populare locale, îmbinînd punctul de vedere etnografic cu perspectiva asupra creației populare actuale.

Aceasta a fost platforma de pe care au pornit eforturile noastre din județe de a dirija în mod programatic mișcarea artiștilor amatori și a meșterilor populari, și de a contura o metodologie specifică a valorificării artistice a creației populare. (Venim și aici cu o propunere, anume de a se elabora, prin colaborarea între cercetătorii științifici și specialiștii scenei — atît de la centru cît și din rețea —, un îndrumar privind metodologia valorificării artistice a creației populare.)

S-au obținut, într-adevăr, rezultate pozitive: s-au pus în valoare vetre folclorice și centre etnografice încă neexplorate, s-au adus în fața publicului și s-au pus în circulație piese antologice din sectorul literar-muzical și coregrafic, s-au revitalizat meșteșugurile artistice și s-au pus în circuit prototipurile cele mai reprezentative ale artei populare, s-au constituit puternice ansambluri folclorice, s-au realizat spectacole și expoziții de mare valoare artistică. Dar în acest proces multilateral de valorificare creatoare a folclorului, atît în Vîlcea, cît și în alte județe s-au comis și destule erori. Ele se datorează unor cauze multiple: insuficienta cunoaștere a realității folclorice, incompetența sau rutinizarea unor cadre care lucrează în acest sector, mimetismul față de mass-media, formalizarea sistemului competitiv în rîndul formațiilor folclorice, standardizarea producției meșteșugărești în cadrul artizanatului ș.a.

Cele mai grave denaturări sînt acelea care atentează la actul de creație propriu-zis: montarea operetistică a unor obiceiuri, compoziția hibridă a repertoriilor unor programe artistice, fabricarea de cîntece „noi", printr-o procedură arbitrară, spectaculozitatea acrobatică a dansului, stilizarea excesivă a costumului scenic, hibridarea produselor de artă populară. Toate acestea limitează creativitatea spectacolului folcloric ca ipostază a procesului de creație și, mai mult, exercită o influență nocivă asupra vieții folclorice și a creației populare. Pentru a le elimina este necesar ca și în planul valorificării să instalăm autoritatea critică a judecății de valoare și nu dogmatismul inoperant al unor concepte fetișizate.

Evocînd o experiență locală, intervenția noastră a încercat să răspundă la întrebarea: *ce și cum valorificăm, cu ce scop?* Însăși noțiunea de valorificare trebuie revăzută, ca să nu mai fie considerată o simplă repro-

https://biblioteca-digitala.ro

ducere, ci un virtual act de creație. Valorificarea înseamnă, înainte de toate, selecție — selecția faptelor de folclor în funcție de mobilul educațional și de valoarea artistică. În acest sens trebuie să recunoaștem că valorificarea creației populare se face încă unilateral (supralicitîndu-se spectacolul), festivist, fără o motivație temeinică sub raport educativ, și uniform, prin manifestări standard (tip „festival"). Este necesar ca valorificarea creației populare să fie mai organic ancorată în procesul de dezvoltare a conștiinței socialiste, prin explorarea potențialului educativ al folclorului, care conține mesaje pentru toate fronturile educative : cultivarea dragostei de patrie, formarea unei atitudini înaintate față de muncă, modelarea unui profil uman sănătos, dezvoltarea gustului artistic — practic, folclorul poate servi, cu mijloace specifice, întreaga operă de formare a omului nou. Adevărat *cod al omeniei românești*, el poate și trebuie să devină un instrument de transpunere în viață a principiilor și normelor codului eticii și echității socialiste, al vieții și muncii în spirit comunist. Aceasta înseamnă, în ultima instanță, abordarea contemporană, în spiritul programului ideologic al partidului, a creației populare. Și, pe această bază, putem acționa atît pentru reactivarea vieții folclorice, prin integrarea celor mai valoroase tradiții ale sale în cultura modernă, prin constituirea unor modele de ceremonialuri noi, proprii modului de viață socialist, cît și pentru dezvoltarea continuă a procesului de creație, prin perpetuarea genurilor viabile și prin transmiterea meșteșugurilor artistice, în vederea creării de noi piese folclorice și obiecte de artă populară. Această acțiune conștientă trebuie să dirijeze cu respectul cuvenit (cu acea măsură caracteristică folclorului însuși) evoluția organică, firească a creației populare și trebuie să coordoneze în mod unitar (însuși caracterul sistematic a fenomenului o impune) eforturile tuturor factorilor implicați, pe baza unui program unitar în care cercetarea, îndrumarea, stimularea și valorificarea să se îmbine într-o osmoză creatoare, vrednică de sistemul originar al creației populare.

A privi din unghi contemporan creația populară înseamnă a scruta viitorul ei. Analizînd realitatea etnofolclorică și evaluînd stadiul actual al procesului de creație, putem, în sfîrșit, să evităm atît pesimismul unor voci care clamează „inevitabila" dispariție a folclorului, cît și optimismul facil al celor care exaltă în spirit romantic caracterul lui „inepuizabil". Abordarea contemporană a creației populare presupune, înainte de toate, eliberarea de sub înrîurirea viziunii tradiționaliste, dominată de concepte dogmatice, și modernizarea propriei noastre concepții despre folclor, în perspectiva elaborării unei noi sociologii și estetici a folclorului. Realitatea vieții ne determină să privim creația populară nu atît în *ceea ce este*, ci mai ales în *ceea ce devine*, ca un proces continuu de actualizare a unor structuri, ele însele proteice și dinamice. Cu o atitudine lucidă și activă, cu măsură și discernămînt, noi putem și trebuie să dirijăm acest proces, fără să-i alterăm esența originară și fără să-i dereglăm mecanismul intim, astfel încît creația populară să fie încorporată, ca substanță spirituală, structurii umane a personalității constructorului societății comuniste, să rămînă o dimensiune clasică a culturii și artei românești contemporane și o permanență vitală a ființei noastre naționale.

https://biblioteca-digitala.ro

ADRIAN FOCHI, *Coordonate sud-est europene ale baladei populare românești*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1975, 270 p.

Încununînd o lungă serie de lucrări anterioare, care dovedesc preocuparea și pregătirea autorului pentru acest subiect [1], cercetarea baladei populare românești în paralele sud-est europene se înscrie în efortul de studiere comparată a folclorului românesc, începînd cu Al. Odobescu [2] și continuînd cu B.P. Hasdeu [3], M. Gaster [4], L. Șăineanu [5], N. Iorga [6], O. Densusianu [7], D. Caracostea [8] și T. Papahagi [9], pentru a nu cita decît momentele anterioare cele mai însemnate. Demersul este făcut cu scopul mărturisit „să determinăm cît mai precis posibil locul pe care balada populară română — creație artistică indubitabilă a poporului român — îl ocupă în contextul cultural sud-est european" (p. 39).

Materia lucrării este secționată în cinci capitole care alcătuiesc substanța de bază a lucrării (p. 7—254), un rezumat în limba germană *(Süd-ost-eruopäische Koordinaten der rumänischen Volksballade*, p. 255—259), o *Bibliografie* referențială (p. 261—268) și un *Indice de nume de persoane* (p. 269—270).

Primul capitol, *Situația actuală a problemei* (p. 7—38), este de fapt un bilanț al cercetărilor de folclor comparat în ceea ce privește balada populară românească, în care este cîntărit cu precizie și arătat ce au făcut și ce este bun cîștigat din contribuțiile tuturor celor care au privit-o în contextul sud-est european. Se subliniază valoarea rezultatelor acestora: identificarea a aproape jumătate din subiectele comune și elaborarea unei teorii și metodologii românești în ceea ce privește studiul comparativ. Aceasta va face posibilă abordarea exhaustivă a problemei propuse, și anume „determinarea cît mai precisă a numărului subiectelor comune, pentru ca din proporția rezultată să se poată preciza împrumuturile culturale; totodată cu această delimitare se va putea arăta și contribuția originală, adică ceea ce este românesc în interpretarea pe care poporul nostru a dat-o unor subiecte internaționale" (p. 38) — abordare făcută cu mijloacele moderne ale unei asemenea investigații. Acestea sînt prezentate în cap. II al lucrării.

---

[1] Vezi pentru aceasta bibliografia indicată la p. 264 a volumului.

[2] *Răsunete ale Pindului în Carpați. Diochiul, Năluca, Mioara, Moș-Ajun?* în „Revista română", București, 1861; *Biserica de la Curtea de Argeș și legenda Meșterului Manole*, în *Opere complete*, vol. III, București, 1908.

[3] *Cuvente den bătrîni*, vol. II, București, 1879, *Cucul și turturica*, p. 501—566; *Negru Vodă. Un secol și jumătate din începuturile statului Țării Românești*, în *Etymologicum Magnum Romaniae*, tom. IV, București, 1898.

[4] *Literatura populară română*, București, 1883.

[5] *Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice. Studiu comparativ.* București, 1895; *Studii folclorice. Cercetări în domeniul literaturii populare*, București, 1896.

[6] *Balada populară românească. Originea și ciclurile ei*, Vălenii de Munte, 1910.

[7] *Folclorul. Cum trebuie înțeles.* București, 1910; *Aspecte ale poeziei populare romanice.* Curs litografiat, București, 1925—1926.

[8] *Balada poporană română.* Curs universitar, București, 1933; *Material sud-est european și formă românească. Meșterul Manole*, București, 1942.

[9] *Paralele folclorice*, București, Editura Minerva, 1970.

https://biblioteca-digitala.ro

Problematica actuală a cercetării (p. 39—67) expune criteriile moderne ale cercetării comparate a folclorului, criterii după care s-a condus autorul în discutarea fiecărui subiect depistat ca fiind comun sud-est european, ca și alte probleme puse de o asemenea întreprindere. Astfel sînt precizate sau postulate pe rînd: definirea termenilor care alcătuiesc sistemul de referință (versiune, subiect, motiv, temă, variantă, constantă); necesitatea de cunoaștere a tuturor variantelor fiecărei versiuni naționale, urmărirea fiecărui subiect în toată zona, „așa fel încît operația de comparare să aibă extensiunea maximă și elocvența probatorie cea mai adecvată" (p. 30), ba chiar și la popoarele învecinate zonei; stabilirea componenței sud-estului european, alcătuit din punct de vedere etnic din neogreci, albanezi, bulgari, sîrbo-croați și români, și precizarea participării acestora la istoria și cultura zonei ca inegală și diacronică, ceea ce are drept rezultat „un vast și complex sistem de corelații culturale" (p. 43), precizat de autor astfel: „Fiecare din aceste popoare [...] este deținătorul unor anume tradiții culturale comune cu întregul grup etnic și lingvistic din care s-a desprins, tradiții dezvoltate ulterior conform unor condiții proprii; este posesorul unor alte tradiții culturale comune cu popoarele în mijlocul cărora s-a instalat, tradiții dezvoltate ulterior în sensul adaptării lor la un specific etnic anume; și este păstrătorul unor tradiții proprii, dobîndite prin experiența sa istorică directă, tradiții care definesc originalitatea sa specifică, atît față de grupul etnic de origine, cît și față de noul grup cu care coabitează" (p. 43) — cele trei categorii de tradiții trebuie să fie în atenția permanentă a cercetătorului, care altfel riscă o interpretare unilaterală, eronată; problema împrumutului cultural, care reclamă o anume concordanță între fondul specific al unui popor și materialul împrumutat, mecanism complex ce cuprinde două momente: acceptarea, pe baza disponibilității față de faptul împrumutat, și asimilarea împrumutului în cadrul tradiției proprii pînă la contopire (p. 51). În fine, probleme legate de specificul limbii, întrucît din limbă derivă sistemele proprii ritmice-metrice și toate structurile de expresie specifice. Folosirea anumitor procedee și practici poetice poate constitui un factor de determinare a diferențierilor naționale (frecvența anadiplozei, a figurii etimologice etc.). Autorul promulgă, în virtutea experienței sale, două principii ce derivă din direcția de cercetare comparativă avută în vedere: 1) dacă la două versiuni naționale ale aceluiași subiect aceleași idei poetice sînt exprimate cu aceleași procedee de tehnică poetică, se poate presupune o relație de împrumut cultural între ele; 2) dacă se constată o deviere de la sistemul propriu al limbii și de la proporția admisă în tradiția proprie, se poate cunoaște direcția împrumutului (p. 57).

Este discutată și problema onomasticii și a toponimiei comune și se constată că ele singure nu pot determina procesul de geneză și de circulație al unor texte, ci pot numai să circumstanțieze o anumită ambianță social-istorică.

Toate aceste premise și îndrumări sînt aplicate la cazurile concrete ale analizei comparate în cap. III — *Analiza subiectelor și motivelor poetice comune* (p. 68—210). Reprezentînd contribuția substanțială a lucrării, capitolul aduce paralele balcanice la baladele românești. La fiecare s-a stabilit morfologia tematică a fiecărei versiuni și implicit structura motivică a fiecărui subiect. Dovezile paralelismelor detectate au fost puse sub forma unor rezumate tematice, realizate pe baza întregului corpus de variante interne și străine, sau sub forma unor fragmente tipice ca argumente la text.

Sînt stabilite 47 de subiecte comune pe plan sud-est european: Fratele și sora, Scorpia, Novac și Zîna, Mizil-crai, Fata de frînc, Letinul bogat, Voinicul rănit, Voica, Vîlcu și Ciuma, Novac și Anița crișmărița, Gruia la arat, Doicin bolnavul, Iancul Mare, Pătru Haiducul, Marcu, Roman Copilul, Moldovean dobrogean, Iancu și turcul, Meșterul Manole, Marcu și Filip, Metamorfozele, Iencea Sibiencea, Milea, Întemnițatul și iubita, Mîndra părăsită, Blestemul mîndrei, Logodnicii nefericiți, Mireasa moartă, Leacul voinicului sau drăguței, Boala fetei, Rada, Năzdravinul, Ghiță Cătănuță, Nevasta vîndută, Uncheșeii, Femeia necredincioasă, Fata amăgită de țigan, Tudor dobrogean, Socra rea, Stoican, Dănuță, Ianoș-crai și Anuța, Sora otrăvitoare, Vîlharii la stînă, Cînd eram eu holteiaș, Mă iubii cu multă frică. O cercetare comparată a motivelor poetice nu se face aici, ci în capitolul *Totalizări* (p. 211—239), unde sînt analizate în același spirit și după aceleași principii 10 motive poetice, ca dovadă a adîncimii pînă la care trebuie să meargă cercetarea.

Pe baza celor analizate A. Fochi socotește procentajul reprezentat de cele 47 de subiecte baladice comune față de totalul de 352 de subiecte atestate în catalogul lui Al. I. Amzulescu[10], la care mai adaugă încă 3. Se ajunge la un procent de 12,95%, care arată că,

[10] *Balade populare românești*, 3 vol., București, E.P.L. 1964.

https://biblioteca-digitala.ro

„prin procentul redus al subiectelor comune, ea [balada] nu-şi proclamă apartenenţa la fenomenul cultural sud-est european" (p. 213). Tot pe baza unui procentaj se infirmă şi o altă prejudecată culturală, despre predominarea unei influenţe sîrbeşti asupra baladei noastre populare. Autorul mai constată că scăderea concentrică a elementelor comune balcanice, pe măsura îndepărtării spre alte popoare balcanice (subiecte comune în procente: cu bulgarii 89%, cu sîrbii 63%, cu neogrecii şi albanezii cîte 28%, cu macedoromânii 26%), constituie încă o dovadă a plasării locului etnogenezei noastre la nord de Dunăre. Dat fiind că subiectele comune par a fi cele mai vechi din toată zona, prin numărul şi circulaţia lor scăzută şi limitată regional, prin importanţa pe care o au în cadrul repertoriului general românesc, „ele se aşază la periferia repertoriului baladic" (p. 219). Importantă este şi constatarea că subiectele comune nu reprezintă copii mecanice ale unor versiuni naţionale, că receptarea unui fapt cultural înseamnă o asimilare în cadrul folclorului propriu, dar şi o diversificare tematică şi de tratare, care dă dreptul să se vorbească despre o creaţie proprie fiecărui popor în parte (p. 219).

Rezultatele elocvente la care ajunge studiul, ca şi metoda riguros ştiinţifică cu care a operat autorul într-un vast material comparativ recomandă lucrarea ca punct de referinţă pentru orice demers ulterior în această problemă.

Radu Răutu

TIBERIU ALEXANDRU *Muzica populară românească*, Bucureşti, Editura muzicală, 1975, 267 p.

Vreme de o jumătate de veac, de cînd există etnomuzicologia ca disciplină ştiinţifică autonomă, s-au scris în româneşte puţine şi deficitare lucrări de informare generală asupra folclorului nostru muzical, precum: *Cîntecul popular românesc* de M. Vulpescu (1930), *Scrieri mărunte despre muzica populară românească* de B. Bartók, adunate şi traduse de C. Brăiloiu (1937), *Patrium carmen* de G. Breazul (1941) — unele depăşite ca demers muzicologic, altele referindu-se la o arie geografică restrînsă etc. În anii de după război, singura lucrare capabilă să răspundă comandamentului enunţat ni se pare a fi fost *Béla Bartók despre folclorul românesc* (1958), în care autorul volumului pe care îl recenzăm însoţeşte sinteza referinţelor marelui folclorist cu comentarii şi completări îngăduite de rezultatul cercetărilor ulterioare.

Cele două cursuri destinate învăţămîntului superior de specialitate de la Cluj-Napoca şi Bucureşti (*Curs de folclor muzical*, de I. R. Nicola, H. Szenik, Tr. Mîrza (1963, partea I), şi respectiv *Folclor muzical*, de Em. Comişel (1967), ambele tipărite de Editura didactică şi pedagogică), lucrări valoroase cu caracter de sinteză — a căror aducere la zi prin reeditare ar trebui să fie obligaţia firească a numitei edituri —, au avut prin tiraj şi destinaţie o audienţă mult prea limitată pentru a putea fi incluse în enumerarea de faţă.

Astfel, este important de precizat că *Muzica populară românească*, de Tiberiu Alexandru, constituie cea mai actuală lucrare de sinteză, cu acest subiect, tipărită la noi; acutală nu numai prin data apariţiei, cît mai ales prin asimilarea celor mai recente rezultate ale cercetării ştiinţifice de specialitate.

În paginile intitulate *În loc de prefaţă* autorul mărturiseşte că lucrarea „îşi propune să înfăţişeze pe scurt bogăţia şi varietatea fără pereche a muzicii noastre populare, sensurile şi valorile ei", adresîndu-se „tuturor iubitorilor de cîntec popular, chiar dacă nu au avut parte de o riguroasă pregătire de specialitate" (p. 8—9). Lectura integrală a volumului adevereşte, după opinia noastră, atingerea cu prisosinţă a scopului enunţat. Cartea izbuteşte într-adevăr să cuprindă, în puţine pagini, o problematică foarte largă a muzicii noastre populare, de la ambianţa de acte ceremoniale, datini şi credinţe, cărora li se integrează diversitatea repertoriilor muzicale folclorice, pînă la formele şi semnificaţiile asimilării sau neasimilării acestora în viaţa contemporană a ţării, fără a neglija aspectele evoluţiei istorice şi ale morfologiei feluritelor genuri şi specii. Toate acestea învesmîntate într-un stil echilibrat şi plăcut, găsind termenilor de specialitate echivalenţe accesibile unui public cititor larg şi divers[1].

[1] Popularizarea minimă, tirajul insuficient şi aspectul cu totul neatrăgător al copertei dovedesc părerea diferită a editorilor.

https://biblioteca-digitala.ro

Ar fi însă inexact și nedrept să se creadă că este vorba doar de o carte de popularizare.

Deși nu urmărește cu rigiditate didactică un anume criteriu, și numai pe acela, nici în ansamblu, nici în cadrul fiecărui capitol, materialul apare limpede orînduit, fără paralelisme, repetiții sau contraziceri, într-o echilibrată tratare a laturilor muzicale, literare, etnografice etc., pe potriva cunoștințelor de care dispunem în momentul de față. De asemenea, sînt de apreciat ponderea și probitatea de adevărată ținută științifică cu care autorul intervine ori de cîte ori vechi prejudecăți și erori moștenite sau asocieri pripite ar putea tenta cititorul să formuleze ipoteze greșite. Numeroase detalii importante pentru înțelegerea unuia sau altuia dintre fenomene sînt preluate din lucrări publicate recent sau mai puțin cunoscute, lucrări cuprinse în bibliografia de la finele cărții — bibliografie și discografie selectivă, dar deosebit de consistentă și utilă chiar și cercetătorilor. Alteori, comentarii revelatoare, idei și date noi, rod al propriilor cercetări, vin să completeze sau să nuanțeze știrile noastre de pînă acum. Cum ar fi, de pildă, cele referitoare la înrudirile și originea probabilă a unor ritmuri de joc (obîrșia în *aksak* a unor ritmuri de 5 și 7 timpi și a unor ritmuri sincopate de *Briu* și *Brează*, p. 74; înrudirea dintre *giusto silabic* și *aksak*, p. 14 și 106; originea probabilă a *parlando rubato*-ului, p. 107) în tehnica și la istoricul unor instrumente (naiul) ș.a. După cum întreg capitolul despre instrumente muzicale, ori paragrafele consacrate doinei, colindei, graiurilor muzicale regionale sînt modele de concizione și densitate informațională.

Puține și de mică însemnătate sînt cazurile în care formulări, probabil mai grăbite, ar putea crea unele confuzii. Așa cum este menționea despre „colinda de turcă" sau „colindul de brezaie" (p. 17) — la singular —, din care s-ar putea înțelege că există o colindă anume, text și melodie, despre sau legată numai de acest joc cu mască animalieră, cînd de fapt este vorba doar de cuplarea, în anumite zone, a două genuri folclorice și grupe de colindători distincte, fiecare cu repertoriul propriu, îndeobște cunoscut și care se desfășoară consecutiv. Ca și menționea potrivit căreia „vindecarea" ori „moartea" animalului-mască ar fi săvîrșită „mai ales prin puterea muzicii și a dansului" ca în vindecarea din călușul muntenesc (p. 18), cînd în realitate, tocmai spre deosebire de acesta din urmă, în jocurile cu măști animaliere muzica nu determină, ci doar *însoțește* gestul dramatic, oarecum ilustrîndu-l: melodie de bocet la „moartea" sau „îmbolnăvirea" animalului și melodie de joc la „învierea" sau „vindecarea" lui. În sfîrșit, referirea la aria de răspîndire a „cîntecului zorilor" la înmormîntare omite zona Sălajului, în care au fost de asemenea atestate elemente ale acestui tip de cîntec ceremonial [2]. Cît privește nonexistența la noi a jocurilor lipsite de acompaniament melodic (p. 73), menționăm aci, cu titlu de curiozitate, adevărul enunțat de autor rămînînd valabil, că uneori întreaga suită de jocuri a „irozilor"-călușari moldoveni se dansează doar pe „comenzile" cîtorva țignale și pe formulele ritmice (cîte una pentru fiecare joc) ale unei tobe [3].

Grupajul de exemple muzicale și fotografii care se adaugă excursului teoretic se remarcă prin proporția ineditelor și prin consecvența cu care sînt menționați autorii fiecărei piese (culegător, transcriitor sau autor al fotografiei).

Capacitatea lăudabilă de a sintetiza un material atît de divers ca structură și mai ales ca nivel de adîncire a cercetării, precum și capacitatea de a se exprima într-o manieră elocventă, le asociem, dincolo de competența profesională a cercetătorului cu o bogată experiență, cu îndelungata sa activitate în învățămîntul superior de specialitate și cu strădaniile meritorii și bine cunoscute ale autorului, de valorificare prin mijloace mass media (presă, radioteleviziune, disc) a cunoștințelor despre folclorul muzical românesc și străin.

În condițiile interesului și nevoii tot mai accentuate de cunoaștere aprofundată a autenticității folclorului nostru din partea unor slujitori ai cîntecului popular, de la cel mai tînăr solist amator pînă la activistul cultural și îndrumător de specialitate, considerăm că este de datoria Editurii muzicale să sporească tirajul și popularizarea acestei cărți întru împlinirea scopurilor informative și educative care îi statuează existența.

Iosif Herțea

---

[2] Cf. Stanca Fotino, *Leruit — cîntec ceremonial de înmormîntare*, în „Revista de etnografie și folclor", tom. 15 (1970), nr. 2, p. 157—163.

[3] Vezi Arhiva I.C.E.D., mg. 3322 I, m—n; 3323 g—h, Dărmănești — Bacău, 1.IX. 1967, București.

https://biblioteca-digitala.ro

ROMULUS VUIA, *Studii de etnografie și folclor*, vol. I, București, Editura Minerva, 1975, 418 p. + 6 h.

Editarea celor mai reprezentative lucrări ale celui care prin activitatea sa susținută a statuat etnografia ca știință aparte, la noi în țară, reprezintă un act de cultură ce, în ultimul timp, devenise o necesitate.

Demersul editorilor a fost îngreunat de multitudinea materialelor lăsate de omul de știință, care, preocupat de variate aspecte ale culturii populare, însuflețit de dragoste pentru tot ceea ce constituia o părticică a vieții poporului român, a adunat și prelucrat cu pasiune și pricepere o cantitate apreciabilă de documente etnografice și folclorice. Ceea ce îl impune pe Romulus Vuia în istoria etnografiei românești este, în afară, desigur, de valoroasele lucrări științifice, exemplul metodei lui de cercetare, și anume contactul nemijlocit cu terenul pe termen îndelungat. El pornea de la convingerea că numai în contextul respectiv poți percepe și înțelege fenomenele cu adevăratele lor semnificații. Încă din vremea studenției la Berlin, cînd în Europa se trezise interesul pentru Africa pînă atunci ignorată, Romulus Vuia spunea: „Mă duc în Transilvania, căci e mai necunoscută decît Africa". A rămas fidel o viață întreagă acestei idei, și ca urmare a neobositelor lui cercetări de teren sîntem azi posesorii unui tezaur de informații și lucrări științifice referitoare la civilizația și cultura românească din Transilvania. Această bogăție de material a impus o selecție riguroasă, astfel că ediția actuală asamblează „numai lucrări care reprezintă etape necesare ale cercetării, care nu au fost cuprinse întocmai în lucrările cu caracter general, monografic" (p. XXIV). Un merit incontestabil al ediției este faptul că ne sînt prezentate unele lucrări inedite, aflate în manuscris, care aduc reale contribuții în lămurirea unor probleme de interes major privind cultura populară și chiar istoria poporului român: una dintre acestea ar fi depistarea de noi mărturii privind vechimea și continuitatea românilor în Transilvania.

„Pentru sublinierea liniilor directoare ale activității științifice ale lui R. Vuia, a temelor dominante și a contribuțiilor fundamentale, precum și pentru a marca creșterea organică a operei sale, care pînă la un punct se confundă cu dezvoltarea etnografiei românești" (p. XXIV), coordonatorii ediției au organizat publicarea în patru secțiuni tematice. Primul volum cuprinde două dintre ele — cu precădere lucrări cu caracter teoretic; monografiile tematice și cele zonale, ca și studiile legate de ocupații urmînd să formeze obiectul altor volume.

Partea întîi a primului volum, intitulată *Studii și cercetări etnologice*, începe cu binecunoscuta lucrare teoretică *Etnografie, etnologie, folclor. Definiția și domeniul* — o formă completată a lecției de deschidere a cursului *Introducere în etnografie și folclor* la Universitatea din Cluj, în 1926.

Avînd în vedere o bogată literatură de specialitate străină și română, lucrarea este, în mare parte, un comentariu lucid al definițiilor mai importante și o prezentare critică a evoluției concepțiilor legate de abordarea etnografică a fenomenelor, conform unor curente și școli pe plan general european, ca și pe plan național. Cu ascuțit spirit critic, Vuia sesizează faptul că accepția termenilor era de cele mai multe ori unilaterală, luînd în considerare cu precădere criterii culturale: „Nu s-a stăruit îndeajuns și asupra altor factori însemnați, ca de pildă cel social și cel economic, care împreună cu cel cultural dau cele trei părți principale ale etnologiei: viața socială, economică și culturală a popoarelor" (p. 11).

Analizînd diversitatea interpretărilor ce s-au dat celor trei noțiuni, Vuia îi surprinde cauzele; ele erau legate de stadiul de dezvoltare al științei, ca și de „specialitatea de origine a autorului", care își punea amprenta asupra concepției științifice.

Problema este încă actuală, cînd controversele referitoare la definiții continuă să preocupe lumea științifică contemporană. Nu insistăm asupra meritelor și limitelor lui Vuia în înțelegerea și definirea celor trei termeni (aceasta a fost făcută deosebit de bine în prefața volumului. În plus, vezi Teodor Onișor, *Romulus Vuia*, în „Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1962—1964", Cluj, 1966, p. 279—282, și I. Vlăduțiu, *Etnografia românească*, București, Editura științifică, 1973, p. 95—97).

Ceea ce trebuie reținut este faptul că R. Vuia avea o concepție științifică bine stabilită, înțelegînd pentru vremea respectivă deosebit de bine toate nuanțele ce diferențiau sau apropiau cele trei noțiuni. Comparate cu progresele etnologiei din ultimul timp, concluziile lui rămîn în general valabile, constituind puncte de sprijin în încercările de precizare a definițiilor și obiectului de cercetare a domeniilor respective. Conform concepției actuale, general valabilă în lume, etnologia, știință integratoare, folosește modalitatea comparativă de înțelegere a fenomenelor, fiind punctul de convergență al celor trei discipline ce studiază civilizația și cultura

https://biblioteca-digitala.ro

populară : etnografia, folcloristica și știința artei populare (vezi R. Vulcănescu, *Istoria științelor în România. Etnologia*, București, Editura Academiei, 1975, p. 6—7).

Un material inedit, deosebit de actual prin problematica pusă în discuție, îl constituie „Contribuții etnografice cu privire la formarea culturii noastre populare și a poporului român", ale cărui teze principale le regăsim în studiul *Dovezi etnografice pentru vechimea și continuitatea românilor în Transilvania* (versiunea românească a lucrării *Ethnographische Beweise für das Alter und die Kontinuität des rumänischen Volkes in Siebenbürgen*, în vol. *Siebenbürgen*, publicat de Institutul de istorie națională din București, 1943). Lucrări teoretice, însumînd rezultatele cercetărilor de teren din întreaga viață a autorului, ele subliniază, în principal, importanța documentelor ce le furnizează cultura populară, „această arhivă vie a poporului român, păstrată prin tradiție", în scrutarea epocilor istorice îndepărtate, cînd documentele scrise lipsesc. Dintre multiplele aspecte ale vieții poporului, autorul selectează pe acelea care, după părerea sa, „pot contribui la lămurirea problemei formării culturii noastre populare și a poporului român" : așezările, curtea, casa, portul popular, agricultura, păstoritul, pescuitul și olăritul (punct de vedere subiectiv, după părerea noastră, întrucît și alte aspecte ale vieții poporului pot servi la fel de bine această idee).

Referitor la așezări, lucrarea se bazează pe tipologia anterior stabilită în studii de reală valoare științifică. Concluziile la care Vuia ajunsese sînt folosite pentru demonstrarea vechimii și continuității așezărilor „naturale sau endogene" (cum le numește el sub influența școlii germane), spre deosebire de cele „normative sau exogene". În plus, bazîndu-se pe cercetările sale în „două din nucleele arhaice ale poporului român" — Țara Hațegului și Țara Moților —, încadrînd totodată realitatea românească în context european și mai ales sud-est european, Vuia reușește să releve vechimea curții de formă neregulată — caracteristică populației autohtone —, ca și a „casei cu vatră liberă" și a „casei cu cămară" — folosite ca argumente în favoarea ideii de continuitate a poporului român în spațiul carpato-danubian.

Piesele componente ale portului popular, uneltele agricole (cu precădere plugul, rariță, secerea cu zimți), tehnicile agricole (culturile în terase pe înălțimi — baza economiei arhaice a poporului român — sau sistemele tradiționale de treierat), obiceiurile agrare (acestea din urmă tratate mai ales în *Dovezi etnografice...*) și, în sfîrșit, studiul atent al păstoritului cu sublinierea strînsei legături între acesta și agricultură — element de viață sedentară —, toate acestea îi furnizează etnografului multiple repere pentru reliefarea adevărului istoric, uneori subliminat de interpretări răuvoitoare, legat de vechimea poporului român. „Întreaga civilizație materială, și mai ales economia rurală, are caracterul unei civilizații autohtone străvechi, cîștigată prin lungi experiențe, a unei populații sedentare, care din timpurile cele mai îndepărtate s-a adaptat împrejurărilor locale" (p. 99).

În contrast cu concluziile lui bine argumentate privind procesul de formare a poporului român și folosită, credem, doar de dragul metaforei este calificarea pe care Vuia o folosește referindu-se la poporul român — „această enigmă etnică și istorică din sud-estul Europei" (p. 76). Așa cum au arătat și cercetările ulterioare, nu este nicidecum vorba de o *enigmă* sau *miracol*, procesul de formare a poporului român fiind un proces normal, similar procesului de formare a tuturor popoarelor romanice, în care elementul de bază autohton are o pondere de seamă.

Un corectiv ce trebuie adus tezelor lui Vuia, de caldă rezonanță pentru cultura românească, se referă la faptul că, în dorința de a convinge că Transilvania reprezintă un „centru dinamic de formare și de fermentare a poporului nostru" (p. 95), autorul îl declară fără drept de apel „suprem rezervor al energiei și vitalității poporului nostru" (p. 95), eludînd aportul celorlalte zone în acest sens.

Unul din cele mai realizate studii etnologice din literatura de specialitate poate fi considerat *Originea jocului de călușari* (apărut pentru prima oară în „Dacoromania", Cluj, 1922). În volum este redată și forma abreviată, în limba engleză, cu titlul *The roumanian hobby-horse, the Călușari*, apărută inițial în „Journal of the English Folk Dance and Song Society", vol. II, Londra, 1935. Este primul studiu științific de amploare asupra unui obicei, în care autorul încearcă stabilirea genezei, a semnificațiilor primare (legate de cultul fecundității) ale obiceiului și precizarea raportului său cu obiceiurile similare ale altor popoare ; el rămîne, astfel, primul studiu de specialitate alcătuit după metode științifice riguroase, putînd constitui și azi un exemplu de analiză comparativ-istorică a unui fenomen. Desigur, ipotezele lui Vuia au fost pe alocuri corectate și îmbogățite de cercetările ulterioare. Au fost aduse, în ultimii ani, contribuții privind evoluția obiceiului, transformarea străvechilor practici magice în elemente de dans popular de mare virtuozitate, au fost subliniate semnificațiile contemporane ale obiceiului (vezi volumul *Festivalul Călușului. Studii. Comunicări. Referate*, Slatina, 1969 ; M. Pop, *Călușul*, în „R.E.F.", t. 20, 1975, nr. 1 ; A. Bucșan, *Contribuții la studiul jocurilor călușărești*, în „R.E.F.", t. 21, 1976, nr. 1).

https://biblioteca-digitala.ro

Partea a doua a primului volum din seria celor care vor fi dedicate operei lui R. Vuia, intitulată *Studii antropogeografice și etnologice*, cuprinde lucrarea de sinteză, text definitiv al unor îndelungate elaborări (cum îl numește pe drept cuvînt M. Pop în *Prefață*), *Satul românesc din Transilvania și Banat. Studiu antropogeografic și etnografic*, publicat în 1945 (dar a cărui redactare era gata în cea mai mare parte încă din 1933). În volum ne este prezentată partea I a studiului, cea referitoare la așezări. Partea a II-a — despre gospodărie și tipurile de case — o găsim în rezumatul francez al lucrării, *Le village roumain de Transylvanie et du Banat*, apărută în 1937 în *La Transylvanie*. Preocuparea permanentă a lui Vuia pentru așezări și locuință pleca de la convingerea că „prin așezări și morminte sîntem legați în mod definitiv de pămîntul acestei țări" (p. 158), iar în casă „fiecare obiect, ca și fiecare numire a lui prezintă o mărturie din evoluția vieții și civilizației neamului nostru" *(ibidem)*.

În cercurile de specialitate este binecunoscută tipologia așezărilor alcătuită de Vuia, ca și factorii pe care el îi ia în considerare și criteriile pe care le pune la baza clasificărilor lui. Deși tipologia lui a fost uneori pusă la îndoială, a fost acuzată de morfologism sau i s-a imputat faptul că a acordat aceeași pondere diferiților factori ce pot influența tipul de așezare, cercetările din ultimul timp nu au depășit-o, în literatura etnografică neexistînd încă o lucrare de sinteză mai completă referitoare la așezări.

Se cuvine remarcată prefața semnată de Mihai Pop — adevărată contribuție științifică în înțelegerea meritelor operei lui R. Vuia, ca și a inerentelor ei lipsuri. Mai mult decît atît, prin generoase comentarii, ea contribuie la lămurirea unor probleme fundamentale ale etnografiei românești, iar prin informații de ultimă oră, privind evoluția cercetărilor etnologice pe plan național și internațional, explică unele noțiuni, concepte și metode moderne de analiză a culturii populare tradiționale.

Ofelia Văduva

A. LOUIS, *Tunisie du sud. Ksars et villages de crêtes*, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975, 370 p.

Partea de sud a Tunisiei de la Médenin la Dehibet, regiune muntoasă care preludează platoul deșertic al Saharei, este vestită nu numai pentru frumusețea sa, ci și pentru interesul etnologic pe care-l prezintă vechile tipuri de relații stabilite între populații de origine diferită, conviețuind și cooperînd în forme caracteristice de mai bine de un mileniu. Asupra acestei zone s-au scris în ultimii ani mai multe cercetări privind habitatul, meseriile tradiționale, modul de utilizare a apei și a pămîntului, relevînd stabilitatea unor formule specifice de relație umană în cadrul activităților productive și al vieții sociale, pînă în pragul contemporaneității. Ultima lucrare consacrată acestei regiuni este masiva monografie etnosociologică *Tunisie du sud. Ksars et villages de crêtes*, apărută în splendide condiții grafice, cu peste o sută de fotografii, scheme și hărți, sub semnătura unuia dintre cei mai competenți cunoscători ai problemelor etnografiei tunisiene, André Louis. Autorul, *maître de recherche* la cunoscutul Centre National de la Recherche Scientifique din Paris (conducător al biroului C.N.R.S. din Tunis), profesor de etnologie la Universitatea din Tunis, este și un vechi prieten al țării noastre, pe care a vizitat-o în 1969, cînd a participat la Congresul pentru studierea narațiunilor populare de la București, și în 1970, cînd a ținut mai multe conferințe la invitația Asociației de studii orientale din Republica Socialistă România.

Regiunea căreia îi este consacrat acest studiu este locul unde s-au întîlnit și au coabitat, încă din timpul primelor valuri ale cuceritorilor musulmani, în secolul al VIII-lea, două populații cu vechi tradiții: berberii și arabii. Pămîntul Tunisiei păstrează însă și vestigiile altor straturi istorice, aparținînd punilor, romanilor, vandalilor, bizantinilor; dintre toți, sudul Tunisiei a cunoscut cu siguranță prezența romanilor, care au lăsat în această regiune de frontieră numeroase drumuri strategice și lucrări hidraulice. Autorul presupune că ar putea exista și influențe romane asupra modului de practicare a agriculturii. În orice caz, profilul actual al raporturilor dintre triburile berbere și arabe (accentuate treptat prin arabizarea mai multor comunități autohtone) pare să înceapă a se stabiliza de prin secolul al XI-lea, odată cu atragerea masivă a sudului în structura organizată administrativ a țării și mai ales odată cu instalarea dinastiei hafside, în secolul al XIII-lea. Se urmăresc în continuare diferitele încercări de confederare a unor triburi arabo-berbere, la începutul și la

https://biblioteca-digitala.ro

sfîrșitul secolului al XVI-lea, avînd drept consecință și reorganizarea sistemului de însilozare a produselor, situația populației sub administrația turcă în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, și în continuare pînă în secolul nostru.

Trecînd în revistă istoria atît de agitată și de puțin cunoscută, totuși, a acestei zone, cartea ambiționează să prezinte în detaliu viața, ocupațiile cotidiene și tradițiile populației, plasînd-o în cadrul ei firesc, natural. Prima parte, *Le monde des ksars*, este consacrată prezentării istorice în general și raporturilor succesive stabilite între triburile berbere și arabe, populațiilor berbere arabizate, insulelor berberofone rămase în regiunile mai greu accesibile, precum și funcției simbolice a *ksarului*, grînarul fortificat al comunității, devenit cu timpul un simplu depozit colectiv. Aceste depozite sînt plasate de obicei în vechi cetățui, uneori adevărate sate fortificate ale berberilor; cel mai vechi *ksar* datat este din secolul al XI-lea, Ksar Kedim, două inscripții situînd construcția sa între anii 1091 și 1097. Alte *ksaruri*, mai greu de datat, sînt în orice caz anterioare secolului al XVI-lea și ele aparțin populației berbere. În contact cu localnicii, sedentari sau seminomazi, triburile arabe au început și ele să practice agricultura și deci să-și pună problema păstrării recoltei la adăpost de raziile altor triburi, ajungînd cu timpul să-și construiască propriile lor *ksar*-uri. Pe de altă parte, berberii arabizați adoptă și ei ritmul de viață nomad al arabilor, fără să abandoneze refugiile lor din munți, unde își vor menține aceste depozite de alimente. Atît arabe, cît și berbere, aceste *ksaruri* au toate aspectul unui uriaș stup, format din celule (camere) de depozitare suprapuse, avînd pînă la cinci etaje, construite în așa fel încît să închidă o incintă rectangulară accesibilă printr-o singură intrare păzită de un paznic anume, care locuiește aici și primește din partea fiecărui deținător o retribuție în natură. Fiecare cameră aparține unui proprietar, care o închide cu un zăvor și o cheie specială, de lemn, aflată de obicei în păstrarea paznicului.

A doua parte a cărții studiază viața populațiilor stabilite pe înălțimi și pe văi, urmărind activitățile ei specifice. Sînt descrise amănunțit cele două tipuri principale de activități productive, păstoritul — în declin — și agricultura (orz, grîu, cultura smochinului și a măslinului), studiindu-se operațiile specifice de prelucrare artizanală a recoltei, utilajul tradițional al felahului, sistemele de lucrări și amenajări hidrotehnice, condițiile materiale de viață (alimentele și modul lor de preparare, industria casnică a țesăturilor, a olăritului și a obiectelor din împletituri), precum și habitatul tradițional, în corturi, în locuințe troglodite sau semitroglodite, în case construite, mobilierul etc. După descrierea întregului univers material, autorul consacră ultimul mare capitol *(Au fil des jours)* vieții cotidiene a acestei populații, surprinsă în momentele ei esențiale, cu obiceiurile, riturile și tradițiile respective la naștere, căsătorie, moarte, îmbolnăvire, la serbări și sărbători, în viața comercială a tîrgurilor, la școală, în cadrul relațiilor de ajutorare reciprocă a membrilor comunității (cu forme asemănătoare „clăcii" noastre), cu rituri de invocare a ploii, iarăși foarte apropiate de cele practicate la noi etc.

Materialul imens și, în bună parte, inedit pe care îl utilizează A. Louis oferă cititorului nu numai o informație etnografică completă asupra acestei regiuni, ci și un foarte sugestiv termen de comparație pentru cercetătorul român, avînd în vedere — dincolo de toate asemănările tipologice — și stratul vechi, dar persistent de cultură romană existent, probabil, în multe manifestări concrete ale civilizației rurale sud-tunisiene.

Mircea Anghelescu

IÁNOS HONTI, *Studies in oral epic tradition*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1975, 206 p.

Grupul de eseuri reunite în acest volum se referă cu precădere la „filozofia" narațiunii populare, deși opera aparține unui folclorist, deci unui specialist într-o știință particulară. Predilecția lui Honti pentru o viziune integrală a poveștilor, mai exact pentru o lume autonomă articulată prin poveste, explică valoarea și carențele studiilor. Năzuința de a nu omite nici o problemă majoră a basmului oral îl obligă pe autor la inegalități frapante: confuzii și sclipiri neașteptate în noianul de informație vehiculată. Indiscutabil, povestea este un mod specific de organizare a realității, opus existenței practice, așa cum afirmă răspicat savantul maghiar, dar opoziția nu este de ordin moral. Autorul împărtășește concepția curentă după care basmul exprimă victoria ideală a binelui, în contrast cu experiența socială reală, ori nimic nu garantează că normele etice ale poveștii coincid cu prescripțiile noastre

https://biblioteca-digitala.ro

de fiecare zi. Motivațiile și metodele eroului nu sînt analoage cu dorințele și acțiunile unui ascultător oarecare de basme. Incidența se petrece doar la un nivel profund al modelelor inconștiente. Nu se poate echivala soarta unui om sărac, visînd și atingînd confortul, cu drumul eroului de la privațiuni totale la plenitudine, întrucît primul este un profan condus de legile societății lui, iar al doilea se mișcă ritual într-un spațiu universal al inițierii, paralel civilizației istorice și supraordonat. Povestea nu e un produs de compensație chiar dacă poate fi trăită ca un remediu. Am insistat atît asupra unei opinii comune, pentru a demonstra o deficiență logică a cărții, și anume formularea corectă a premiselor și imposibilitatea demonstrării lor. Procedînd intuitiv în bună parte, dar supunîndu-se divagației erudite a eseului, Honti face distincții categorice, pe care le uită, ca apoi să le reafirme. Oscilația e sensibilă și în privința „libertății" poveștilor. Pentru Honti libertatea e conferită de fabulos, care încalcă toate granițele, iar constrîngerea se manifestă la nivelul structurii. De fapt aceeași structură guvernează și mișcarea fabulosului, deci libertatea invocată se restrînge la efectele psihologice ale narațiunii. Studiile examinează raporturile posibile dintre mit, saga, legendă, baladă și basm, demonstrînd că filiațiile imaginate pînă atunci sînt inoperante. În concepția autorului există un domeniu epic indistinct, literatura celtică de pildă, unde conviețuiesc toate genurile într-o unică structură, separația fiind imposibilă. Dacă ținem seama că ediția studiilor apare la 30 de ani după moartea cercetătorului, intuiția structurală devine remarcabilă: „Oricine poate făuri o poveste din elemente fabuloase, dacă le dă acestora structura specifică a poveștii" (p. 44). E drept că nu aflăm din eseu care anume e structura definitorie a poveștii, dar aceasta nu umbrește valoarea aserțiunii citate. Poziția culturală a lui Honti este bucuria omului de litere care se încîntă de propriile impresii.

Șerban Anghelescu

RECTIFICARE LA „REVISTA DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR" nr. 1/1976

— În tabelul de la pagina 43, indicațiile incluse la categ. II, coloana 5, se vor citi la categ. III, coloana 5.

— La pagina 54, rîndul 44, în loc de *și cui cu* se va citi *și cu cui*.

— La pagina 75, rîndul 40, în loc de *versurile* se va citi *verșurile*.

— La pagina 95, rîndul 8, în loc de *forma țărănească a obiceiului* se va citi *o formă țărănească a obiceiului, spre deosebire de Del Chiaro* [33], *care nu cunoscuse decît o variantă urbană sau suburbană a călușului*.

— La pagina 95, rîndul 28, în loc de *Acești dansatori sînt numiți calcași"* [37] se va citi: *Călușarii mascați sînt cunoscuți și de Anton-Maria Del Chiaro: „în săptămîna Rusaliilor merg prin oraș anumite cete de* [...] *mascați* [...] *Acești dansatori sînt numiți calcași"* [37].

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

REVISTA DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR publică *studii și materiale etnografice și folclorice*, cuprinzînd deci întreg domeniul culturii populare, cercetat prin perspectiva etnografiei, a folcloristicii literare, muzicale și coregrafice. Revista pune în discuție, la rubrica *note și recenzii*, problemele actuale ale etnografiei și folcloristicii și informează asupra lucrărilor de specialitate ce apar în țară și peste hotare.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autorii sînt rugați să înainteze articolele, notele și recenziile dactilografiate la două rînduri. Tabelele vor fi dactilografiate pe pagini separate, iar diagramele vor fi executate în tuș, pe hîrtie de calc. Tabelele și ilustrațiile vor fi numerotate cu cifre arabe. Figurile din planșe vor fi numerotate în continuarea celor din text. Se va evita repetarea acelorași date din text, tabele și grafice. Explicația figurilor în text se va face în ordinea numerelor. Numele autorilor va fi precedat de inițială. Titlurile revistelor citate în bibliografie vor fi prescurtate conform uzanțelor internaționale.

Autorii au dreptul la un număr de 30 de extrase gratuit. Responsabilitatea asupra conținutului articolelor revine exclusiv autorilor.

Corespondența privind manuscrisele, schimbul de publicații etc. se va trimite pe adresa comitetului de redacție : București, str. Nikos Beloiannis nr. 25.

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA
București, Calea Victoriei nr. 125

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

GH. VRABIE, **Folclorul. Obiect—principii—metodă—categorii**, 1970, 556 p. 23 lei.

ROMULUS VULCĂNESCU, **Etnologie juridică**, 1970, 340 p., 16,50 lei.

OVIDIU PAPADIMA (sub redacția), **Izvoare folclorice și creație originală : Mihail Sadoveanu, Octavian Goga, Gala Galaction, Ion Pillat, Lucian Blaga, Ion Barbu, Vasile Voiculescu**, 1970, 328 p., 21,50 lei.

AURELIAN I. POPESCU, **Cîntece bătrînești din Oltenia**, vol. II, 1970, 464 p. 22 lei.

OVIDIU PAPADIMA (sub redacția), **Temelii folclorice și orizont european în literatura română**, 1971, 479 p., 26 lei.

ANDREI BUCȘAN, **Specificul dansului popular românesc**, 1971, 454 p., 30 lei.

NICOLAE DUNĂRE (sub redacția), **Țara Bîrsei**, I, 1972, 476 p., 52 lei.

ROMULUS VULCĂNESCU, **Coloana cerului**, 1972, 271 p., 27 lei.

GHEORGHE VRABIE, **Structura poetică a basmului**, 1975, 252 p., 16 lei.

ADRIAN FOCHI, **Coordonate folclorice sud-est europene ale baladei populare românești**, 1975, 270 p., 28 lei.

Istoria științelor în România. Etnologia, Folcloristica, 1975, 184 p., 8 lei.

Rev. etn. folc., t. 21, nr. 2, p. 121—246, București, 1976

I. P. „Informația" — c. 1470 43 407 Lei 20.—

https://biblioteca-digitala.ro